This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

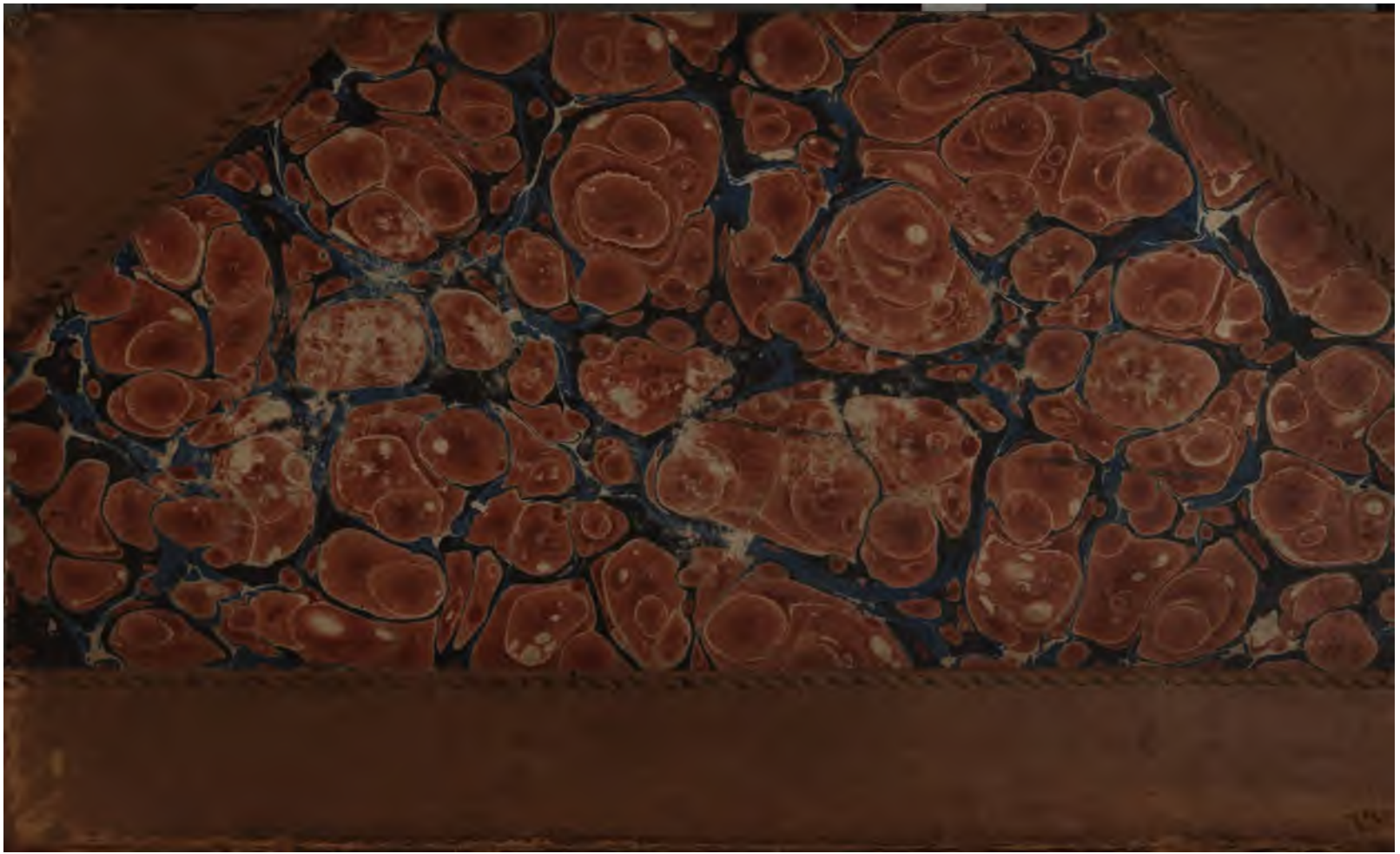
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Bibliſcher
Commentar

über

ſämmtliche Schriften des Neuen Teſtaments

zunächſt

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen,

K. b. Geheimen Kirchenrath und Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Erlangen.

Vierter Band.

Die Briefe Pauli an die Galater, Epheſier, Koloſſer und Theſſalonicher enthaltend.

Neue unveränderte Auflage.

Königsberg, 1844.

Bei Auguſt Wilhelm Unzer.

101. C. 134.

Inhaltsanzeige.

Der Brief an die Galater.

Einleitung.

		Seite
§. 1.	Von der Landſchaft Galatien, wie von der Zeit und dem Ort der Abfaſſung des Galaterbriefes	3
§. 2.	Von der Veranlaſſung des Briefes	9
§. 3.	Gedankengang des Briefes	14
§. 4.	Literatur	16

Auslegung des Briefes an die Galater.

I. Erſter Theil.

§. 1.	Der Gruß	18
§. 2.	Pauli Berufung	22
§. 3.	Paulus auf dem Apoſtelconcil	33
§. 4.	Pauli Streit mit Petrus	44

II. Zweiter Theil.

§. 5.	Vom Fluch des Geſetzes	55
§. 6.	Vom Verhältniß des Geſetzes zum Evangelium	62

§. 7. Hagar und Sarah, Vorbilder des Gesetzes und des Evangeliums
§. 8. Warnung vor Abfall vom Glauben . . . . . .

III. Dritter Theil.

§. 9. Warnung vor falscher Freiheit 1
§. 10. Schluß 1

Der Brief an die Epheſier.

Einleitung.

§. 1. Erſte Leſer des Briefes 1
§. 2. Von der Ächtheit des Briefes 1
§. 3. Zeit und Ort der Abfaſſung des Briefes 1
§. 4. Gedankengang des Briefes 1
§. 5. Literatur 1

Auslegung des Briefes an die Epheſier.

I. Erſter Theil.

§. 1. Dankſagung für das Heil in Chriſto 1
§. 2. Dankſagung für den Glauben der Leſer 1
§. 3. Von der Einheit aller Gläubigen in Chriſto 1

II. Zweiter Theil.

§. 4. Die Einigkeit des Glaubens 1
§. 5. Einzelne ſittliche Vorſchriften 1
§. 6. Vorſchriften für die Ehe und das Haus 1
§. 7. Vom geiſtlichen Kampfe 1

Der Brief an die Kolosser.

Einleitung.

Seite
§. 1. Von der Ächtheit des Briefes 305
§. 2. Von der in Kolossä verbreiteten Irrlehre 311
§. 3. Gedankengang des Briefes 318
§. 4. Literatur 319

Erklärung des Briefes an die Kolosser.

I. Erster Theil.

§. 1. Danksagung für den Glauben der Leser an das Heil in Christo 321
§. 2. Warnung vor Irrlehrern 348

II. Zweiter Theil.

§. 3. Allgemeine ethische Vorschriften 396
§. 4. Specielle sittliche Vorschriften 406

Die Briefe an die Thessalonicher.

Einleitung.

§. 1. Von der Veranlassung der Briefe 417
§. 2. Von der Ächtheit der Briefe an die Thessalonicher 421
§. 3. Gedankengang der Briefe an die Thessalonicher 424
§. 4. Literatur 426

Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher.

I. Erster Theil.

§. 1. Danksagung für den Glauben der Leser 427
§. 2. Schilderung der Wirksamkeit Pauli in Thessalonich 434
§. 3. Von Pauli Verlangen, die Thessalonicher zu sehen 443

II. Zweiter Theil.

§. 4. Ermahnung zu einem heiligen Leben . . . . . .
§. 5. Belehrungen über die Zukunft Christi . . . . . .
§. 6. Schlußermahnungen . . . . . .

Auslegung des zweiten Briefes an die Theſſalonich

§. 1. Dankſagung für den Glauben der Chriſten in Theſſalonich . . .
§. 2. Von den Bedingungen des Eintrittes der Zukunft Chriſti . . .
§. 3. Schlußermahnungen . . . . . .

Der

Brief an die Galater.

Einleitung.

§. 1. Von der Landſchaft Galatien, wie von der Zeit und dem Ort der Abfaſſung des Galaterbriefes.

Galatien oder Gallográcien*) war eine kleinaſiatiſche Provinz, welche im Norden an Paphlagonien, im Weſten an Phrygien, im Süden an Lykaonien und im Oſten an Pontus grenzte, und als die anſehnlichſten Städte Peſſinus, Tabium, Ancyra und Gordium enthielt. Ihren Namen hatte ſie von den galliſchen Völkerſtämmen der Trocmer, Toliſtobojer und Tectoſager (Caes. B. Gall. VI. 22.) erhalten, die zuerſt nach Griechenland gewandert waren, dann von Nikomedes von Bithynien gegen ſeinen Bruder zu Hülfe gerufen wurden, und von Attalus den nach ihnen benannten Landſtrich zum Wohnſitz angewieſen bekamen. Die Heerführer, unter denen ſie auswanderten, ſollen Leonorius und Lutarius (Lothar, Luther) geheißen haben. (Vergl. Memnon in Photii bibl. cod. 224. Polyb. II. 13. Liv. XXXVIII. 16. Plin. H. n. V. 32. 42.). Unter lauter griechiſchredenden Stämmen wohnhaft, eigneten ſich dieſe Gallier bald die helleniſche Sprache an, inzwiſchen fand noch Hieronymus, daß ſie neben dieſer ihre germaniſche Sprache beibehalten hatten; ſie ſprächen,

*) Vergl. über das Geographiſche und Hiſtoriſche von Galatien die Monographien von Hoffmann de Galatia antiqua. Lips. 1726. Wernsdorf de republica Galatarum. Norimb. 1734. Schulze de Galatis. Francof. 1756. Über das Geographiſche allein vergl. man noch Sickler's alte Geographie B. II. S. 375 ff. und Böttger's Beitr. Erſte Abth.

berichtet der Kirchenvater (comm. in epist. ad Galatas), eine Sprache, welche derjenigen ähnlich sey, die in der Gegend von Trier geredet werde *). Im Jahre 188 v. Chr. besiegte Manlius Galatien (Liv. XXXVIII. 12.) und Augustus machte dasselbe 26 v. Chr. zur römischen Provinz. (Dio Cass. LIII. 26.) Schon zur Zeit des Augustus wohnten in Galatien viele Juden, denen dieser Kaiser einen Schutzbrief bewilligte, der sich unter dem Namen monumentum Ancyrarum in einer ehernen Inschrift, welche in die Wand des Tempels des Augustus zu Ancyra eingemauert war, erhalten hat. In dieser kleinasiatischen Provinz nun, in der ohne Zweifel die Juden frühzeitig viele Proselyten gemacht hatten, verbreitete sich durch den Apostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise das Evangelium. (Vergl. Ap. Gesch. 16, 6.) In neuester Zeit ist nun aber die Hypothese aufgestellt, daß unter den Galatern, an welche das Schreiben Pauli gerichtet ist, nicht die Bewohner des eigentlichen Galatiens, sondern die Einwohner von Derbe und Lystra zu verstehen seyen. Es ist dieselbe zuerst von Bischof Mynster in Kopenhagen (in seinen kleinen theol. Schriften, Kopenhagen 1825. S. 58 ff.), von C. W. Niemeyer, de tempore, quo epist. ad Galat. conscripta sit. Halae, 1827, und von Dr. Paulus in Heidelberg (in seiner Erklärung des Galaterbriefes) aufgestellt, dann in neuester Zeit besonders von Ulrich (Stud. und Krit. Jahrg. 1836. H. 2.) und von Böttger (in seinen Beiträgen zur Einl. in die Pauliniſchen Briefe, erste und dritte Abtheilung), mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn vertheidigt. Die Hypothese ist in sofern nicht ohne Bedeutung, als sie Einfluß auf die Frage wegen der Zeit der Abfassung des Galaterbriefes hat, indem der Apostel Lykaonien mit den Städten Derbe und Lystra früher besuchte, als er in das eigentliche Galatien gelangte. Es kann demnach, wenn jene Annahme richtig ist, daß unser Brief eigentlich nach Lykaonien, an die Bewohner von Derbe und Lystra, bestimmt war, die Abfassung unseres Briefes vor das Apostelconcil (Ap. Gesch. 15.) verlegt werden, was für die Erklärung der Vorgänge zwischen Paulus und Petrus (Galat. 2.)

*) Man kann demnach sagen, daß der Brief an die Galater an Deutsche gerichtet ist, und der deutsche Luther war es, der an diesem apostolische Schreiben das Wesen des Evangeliums wieder erkannte und ans Licht brachte.

nicht unwichtig iſt. Allein Rückert hat theils in ſeinem Commentar über den Brief an die Galater, theils in einer Abhandlung in ſeinem Magazin für Exegeſe und Theologie des N. T. das Ungenügende jener Hypotheſe ſo ſchlagend dargethan, daß wir ſie als völlig widerlegt betrachten dürfen. Was nemlich für jene Hypotheſe, daß unter dem Ausdruck αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας (Galat. 1, 2. 1 Kor. 16, 1.) die Gemeinen Lykaoniens, beſonders die in Derbe und Lyſtra, zu verſtehen ſeyen, ſpricht, iſt erſtlich Folgendes. Nach der römiſchen Provincialeintheilung war ganz Kleinaſien in ſieben Provinzen abgetheilt; Aſien (im engern Sinn), Phrygien, Bithynien, Galatien, Kappadocien, Pamphylien und Pontus. Dieſer Eintheilung zufolge befaßte die römiſche Provinz Galatien allerdings auch Lykaonien mit Derbe und Lyſtra; indeſſen wenigſtens nach Plinius (Hist. nat. V. 27.) doch nur einen Theil von Lykaonien, indem ein anderer Theil zu Cilicien gehört zu haben ſcheint. (Vergl. Rückert a. a. O. Magazin f. Exegeſe S. 103 f.) Hiernach wäre an und für ſich zwar möglich, daß der Apoſtel den Ausdruck Galatien im Sinne der römiſchen Provincialeintheilung gebraucht hätte, in welchem Falle denn ein Theil Lykaoniens mit einzurechnen wäre. Allein wahrſcheinlich iſt dieſe Annahme deshalb nicht, weil ſolche von oben herab willkührlich gemachte Eintheilungen in Provinzen, die ohnehin bei den Römern ſehr oft wechſelten, nicht ſo ſchnell in den allgemeinen Sprachgebrauch überzugehen pflegen. Rückert bemerkt mit Recht, daß auch noch heutigen Tags Länderſtriche, wenn ſie auch von Herrſchern anders eingetheilt werden, Jahrhunderte lang ihre alten Namen beibehalten, ſo z. B. der Elſaß, der Breisgau. In der Apoſtelgeſchichte wird aber immer Lykaonien beſonders aufgeführt (vergl. Ap. Geſch. 14, 6.), was gar nicht hätte geſchehen können, wenn man der römiſchen Provincialeintheilung gefolgt wäre, da nach dieſer keine Provinz Lykaonien exiſtirte *). Erwägt man überdies,

*) Gegen die Annahme, daß im N. T. Galatien im Sinne der römiſchen Provincialeintheilung gebraucht ſey, ſpricht auch die Stelle 2 Tim. 4, 10. Hier wird Galatien mit Dalmatien zuſammengeſtellt. Dieſes war aber ebenfalls keine römiſche Provinz, ſondern nur eine Landſchaft in der Provinz des römiſchen oder barbariſchen Illyriens. (Vergl. Sickler's alte Geogr. Th. I. S. 461.)

wie in der Stelle Ap. Geſch. 16, 6., in dem Bericht über die Reiſe Pauli von Cilicien nach Macedonien durch Kleinaſien hindurch, die Namen der Provinzen geſtellt werden, indem es heißt: διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, ſo iſt klar, daß hier das eigentliche Galatien, nicht aber Lykaonien gemeint ſeyn muß. Denn um von Cilicien nach Phrygien zu gelangen, mußte man durch Lykaonien paſſiren; die Worte hätten alſo umgekehrt geordnet ſeyn müſſen: διὰ τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ τὴν Φρυγίαν. Dazu kommt, daß 16, 1. von Derbe und Lyſtra ſchon beſonders die Rede geweſen war. In der Stelle Ap. Geſch. 18, 23. leſen wir allerdings διερχόμενος τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, dieſe Worte laſſen ſich aber ſo erklären, daß Paulus von Antiochien aus durch Cilicien und Lykaonien (die nicht genannt werden) gleich nördlich nach Galatien und dann weſtlich nach Phrygien reiſte.

Der andere Umſtand, welcher für die Ausdehnung des Namens Galatien zu ſprechen ſcheinen könnte, iſt dieſer. In der Apoſtelgeſchichte wird der Stiftung der Gemeinen in Lykaonien ausführlich Erwähnung gethan, dagegen wird über die Wirkſamkeit Pauli in Galatien nichts bemerkt; es heißt nur 16, 6. 18, 23., daß der Apoſtel durch Galatien hindurchgezogen ſey. Es kann daher natürlicher erſcheinen, den Brief an die Galater an die bekannten Gemeinen in Derbe und Lyſtra gerichtet ſeyn zu laſſen, als an Gemeinen, von deren Urſprung und Sitz wir nichts Näheres wiſſen. Allein dieſes Moment iſt deshalb ohne Bedeutung, weil die Apoſtelgeſchichte ſich nicht die Aufgabe geſtellt hat, genau zu berichten, in welchen Theilen des römiſchen Reichs der Apoſtel Gemeinen ſtiftete. Von ſeiner Reiſe nach Creta wird auch nirgends etwas erwähnt, vielweniger iſt die Stiftung von Gemeinen auf dieſer Inſel erzählt. Aus dem bloßen Schweigen der Apoſtelgeſchichte von der Stiftung der galatiſchen Gemeinen kann daher nichts geſchloſſen werden. Dazu kommt, daß doch Apoſtelgeſch. 16, 6. indirect auf die Lehrthätigkeit Pauli in Galatien hingedeutet iſt. Da es nemlich nur von Aſien heißt, daß dem Apoſtel vom h. Geiſt gewährt wird, das Wort daſelbſt zu verkündigen, ſo ſcheint Lucas ſagen zu wollen, daß Paulus in Phrygien und Galatien gewirkt habe. Wir finden daher mit Rückert keinen genügenden Grund von dem eigentlichen Galatien abzuge-

ben und denken uns demnach die Gemeinen, an welche Paulus schreibt, am wahrscheinlichsten in den oben genannten Hauptstädten des galatischen Landes, weil die Apostel immer diese zu Schauplätzen ihrer Wirksamkeit zu erwählen pflegten.

Gehen wir hiernach zur Untersuchung über Zeit und Ort der Abfassung über, so finden wir die größeste Verschiedenheit in den Ansichten der Gelehrten über diesen Punkt. Mehrere unter denselben tragen freilich einen so extremen Charakter, daß wir sie gleich von vorn herein ausscheiden können, ohne sie einer nähern Untersuchung zu unterwerfen. Dahin gehört die Meinung Köhler's und Schrader's (von der schon in unserer Allgemeinen Einl. in die Paulin. Br. §. 3. die Rede war), wornach der Brief an die Galater in die allerspäteste Zeit des Lebens Pauli verlegt wird, in die zweite römische Gefangenschaft. Die Gründe für diese Annahme, wie z. B. daß Galat. 6, 17. von Leiden die Rede sey, die Paulus den Tod fürchten ließen, als er an die Galater schrieb, sind so schwach, daß sie keine weitere Widerlegung erfordern, als sie schon oben (a. a. O.) empfingen. Die Subscription ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, verlegt allerdings auch den Brief an die Galater in die spätere Zeit des Lebens Pauli, aber doch nicht gerade in die zweite römische Gefangenschaft. Überdies ist ja allgemein anerkannt, daß die Subscriptionen das Werk späterer, oft ganz unwissender Abschreiber sind. Eben so verwerflich als diese Ansicht, welche unsern Brief in zu späte Zeit verlegt, ist ferner eine andere, die ihn einer zu frühen Zeit zutheilt. Schon Marcion nahm an, daß er der erste unter allen Paulinischen Briefen sey. In neuerer Zeit waren Koppe und Keil, und zuletzt Böttger (a. a. O.) und Ulrich (Stud. 1836. H. 2.) für die Annahme, daß Paulus den Brief an die Galater unter allen am frühesten geschrieben habe. Man benutzte, um dieselbe wahrscheinlich zu machen, die oben widerlegte Hypothese, daß der Name Galatien bei Paulus einen Theil von Lykaonien mit befasse; hiernach konnte man nemlich schon Ap. Gesch. 14, 6. die Gründung der galatischen Gemeinen ansetzen, wo man auf den Ausdruck περίχωρος Gewicht legte, der aber nicht auf Lykaonien, sondern nur auf die Städte Derbe und Lystra bezogen werden darf. Oder man postulirte völlig willkührlich bei Ap. Gesch. 11, 25. eine Reise Pauli von Tarsus in Ci-

licien aus in die Gegenden von Lykaonien und Galatien. Diese Willkühr ließe sich nur entschuldigen, wenn in dem Briefe selbst deutliche Spuren so früher Abfassung wären, als das Jahr 51 n. Chr. ist, in welches ihn die neuesten Vertheidiger dieser Ansicht versetzen. Dergleichen finden sich aber durchaus nicht, und was man dafür anführt, ist ganz unhaltbar, wie Rückert (im Magazin S. 110 ff.) gut dargethan hat. Wenn man nemlich sagt, Galat. 2, 13. setze voraus, daß die Galater den Barnabas kannten; dieser habe aber den Apostel auf der zweiten Missionsreise nicht begleitet, es müsse also schon eine frühere Reise statt gehabt haben, auf der Barnabas mit in Galatien war, — so leuchtet ja ein, daß die Bekanntschaft mit Barnabas keine persönliche zu seyn braucht, und wenn man das auch annehmen wollte, kann ja Barnabas zu einer uns unbekannten Zeit allein in Galatien gewesen seyn. Ferner schließt man aus Ap. Gesch. 15, 36., wo als Zweck der zweiten Reise angegeben wird, die Brüder zu stärken, daß Paulus schon früher in Galatien gewesen seyn müsse, sonst könne nicht gesagt werden, er wolle die Brüder daselbst stärken. Allein die Glaubensstärkung der Brüder schloß die weitere Verbreitung des Evangeliums in Gegenden, wo noch nicht gepredigt war, nicht aus. Paulus kam ja auf dieser Reise auch zuerst nach Macedonien, wo doch sicher noch keine Gemeinen waren, die er stärken konnte. Es bleibt daher am wahrscheinlichsten, wie auch die meisten neuern Kritiker anerkennen, daß Paulus auf seiner dritten Missionsreise, kurz nach seiner zweiten Anwesenheit in Galatien (Galat. 1, 6. 4, 13.), bei der er schon die Keime zu den Abirrungen, welche er rügt, vorgefunden hatte, vermuthlich von Ephesus aus, um das Jahr 57 oder 58 nach Chr., unsern Brief verfaßt hat. Früher kann nemlich die Abfassung des Briefes nicht angesetzt werden, da Galat. 4, 13. eine doppelte Anwesenheit Pauli bei den Galatern voraussetzt. (Vergl. die Erklärung dieser Stelle, woraus erhellt, daß sie nicht anders verstanden werden darf.) In spätere Zeit dürfen wir sie nicht verlegen, da der Brief den Eindruck macht, unter dem Einfluß ganz naher unmittelbarer Anschauung der galatischen Zustände geschrieben zu seyn. Dieser Eindruck des Briefes hindert mich auch, der Ansicht Stein's beizustimmen (Röhr's Magaz. f. Pred. B. X. St. 1.), wornach der Galaterbrief nicht von Ephesus, son-

dem erſt von Korinth aus, oder gar erſt nach der Abreiſe von Korinth über Macedonien nach Jeruſalem, geſchrieben ſeyn ſoll, ſo daß die Zeit der Abfaſſung ins Jahr 58 oder Anfang 59 fiele. Rückert (zu Galat. 1, 9. 4, 12 ff. 5, 3. 21.) hat evident dargethan, daß der Apoſtel ſchon bei ſeiner zweiten Anweſenheit in Galatien die Keime der dortigen Zerrüttungen vorfand. Es iſt daher nicht wahrſcheinlich, daß er bis zur Abfaſſung des Briefes viele Zeit wird haben verſtreichen laſſen; und aus dem Grunde iſt vorauszuſetzen, daß die Abfaſſung in dem mehr als zweijährigen Aufenthalt des Apoſtels in Epheſus (Ap. Geſch. 19, 10.) ſtatt gehabt hat.

Der einzige Umſtand, der bei dieſer ſonſt durchaus genügenden Anſicht Bedenken erregen kann, iſt der von Ulrich (a. a. O.) beſonders hervorgehobene, daß des Apoſtelconcils und ſeiner Beſchlüſſe (Ap. Geſch. 15.) da, wo man es erwarten ſollte (Galat. 2.), durchaus nicht Erwähnung geſchieht. Dies erregt den Wunſch, die Abfaſſung, wo möglich, vor das Apoſtelconcil verlegen zu können, womit denn zugleich die Erleichterung gewonnen wäre, das Benehmen des Petrus leichter erklären zu können. Allein Schwierigkeiten und Erleichterungen für dieſelben können an ſich keine Momente werden, um in rein geſchichtlichen Unterſuchungen andere Anſichten geltend zu machen, als auf welche die vorliegenden Momente mit Sicherheit führen; am wenigſten, wenn dieſe Anſichten nur durch ſo gewaltſame Operationen, als die Änderung der Zahl in der Stelle Galat. 2, 1. iſt, durchgeſetzt werden können, wie das in der vorliegenden Frage erforderlich wird. Denn die dort genannten 14 Jahre führen nothwendig in die Zeit nach dem Apoſtelconcil, man mag ſie zählen, wie man will; die Zahl ſelbſt aber iſt kritiſch zu geſichert, als daß ſie mit Grund verdächtigt werden könnte. Was ſich übrigens, wenn auch nicht zur völligen Löſung, ſo doch zur Milderung jener Schwierigkeiten ſagen läßt, das wird die Erklärung des zweiten Capitels an die Hand geben.

§. 2. Von der Veranlaſſung des Briefes.

Schon in der Erklärung der Apoſtelgeſchichte (vergl. die Bemerkungen zu 10, 1 ff. 15, 1 ff. 21, 17 ff.) ward das Ver-

hältniß des Mosaischen Gesetzes zu der sich mehr und mehr geltend machenden Kraft des Evangeliums betrachtet und besonders darauf aufmerksam gemacht, daß sich rücksichtlich desselben verschiedene Richtungen in der apostolischen Kirche ausbildeten. Die crasseste Ansicht war diejenige*), welche von den ehemaligen strengen Pharisäern repräsentirt ward; sie verlangten, daß nicht bloß von den Judenchristen die Gesetzesbeobachtung als fromme Sitte beibehalten werden dürfe, sondern beibehalten werden müsse, indem das Gesetz von Gott als ewige Ordnung bestimmt und an seine äußere Erfüllung die Seligkeit geknüpft sey. Diese Ansicht verwarfen sämmtliche Apostel auf dem apostolischen Concil (Ap. Gesch. 15.) und fixirten für die in die Kirche eintretenden Heiden nur die Beobachtung der Noachitischen Gebote; auch diese aber nicht als Mittel zur Seligkeit, sondern bloß zur Schonung der Judenchristen, die sich von gewissen Satzungen, z. B. dem Verbote des Genusses von Blut und Ersticktem, schwer lösen konnten. Alle Judenchristen, welche noch nach diesen apostolischen Beschlüssen auf ihren strengeren Forderungen rücksichtlich der Gesetzesbeobachtung bestanden, traten nun mehr und mehr in Opposition gegen die Wahrheit und sahen sich genöthigt, endlich eine ganz sectenartige Form anzunehmen. Eine mildere Ansicht trugen aber diejenigen vom Gesetz vor, die wollten, daß es rücksichtlich der gebornen Heiden zwar bei den apostolischen Beschlüssen sein Bewenden haben müsse, daß aber die gebornen Juden doch wohl thäten, das Gesetz als fromme Sitte der Väter fort und fort zu beobachten, ohne indeß diese Beobachtung als nothwendiges Mittel zur Seligkeit anzusehen. Diese Ansicht vertheidigte besonders der Bischof Jakobus von Jerusalem, und vermuthlich bekannten sich selbst die meisten Apostel dazu. Vielleicht dachten sich die Vertheidiger dieser Ansicht, wenn auch nur dunkel, daß die Judenchristen einen eigenthümlichen, etwas höher stehenden Kreis in der Kirche selbst zu bilden beru-

*) Die Ansicht Baur's, als habe es eine Parthei gegeben, welche überall hätte verbieten wollen, daß Heiden in die christliche Kirche aufgenommen würden, auch wenn sie mit der Beschneidung die vollständige Gesetzeserfüllung übernähmen, widerspricht durchaus den Zeugnissen der Geschichte. (Vergl. darüber das Nähere in meinem Aufsatze in den Stud. Jahrg. 1838. H. 4. S. 933.)

ſen ſeyen, den dann der weitere Kreis der ferner ſtehenden Heidenchriſten, welche man den Proſelyten des Thors paralleliſiren mogte, umgebe. Die freieſte Anſicht endlich machte der Apoſtel Paulus geltend. Er erkannte ganz richtig, daß in dem Evangelium die Tendenz liege, das Geſetz in ſeiner Äußerlichkeit überhaupt zu abrogiren, daß alſo nicht bloß den Heidenchriſten das Geſetz nicht aufzulaſten ſey, ſondern daß ſelbſt die Judenchriſten von demſelben befreit werden müßten. Bei dieſer Erkenntniß hielt ſich aber Paulus nach ſeiner Weisheit fern vom Marcionitiſchen Extrem; er ſuchte keineswegs auf revolutionaire Weiſe das Geſetz ſobald wie möglich den Judenchriſten zu entreißen, als wenn es eine Sünde wäre, daſſelbe als fromme Sitte der Väter zu beobachten, ſondern er überließ die Ablöſung von demſelben dem naturgemäßen Entwickelungsgange. In Beziehung auf ſein eigenes Verfahren aber ging er folgendermaßen zu Werke. Wenn er unter Heiden lebte, enthielt er ſich der Geſetzesbeobachtung und lebte frei, wie ſie es gewohnt waren; unter Juden dagegen hielt er das Geſetz, um dieſen nicht Anſtoß zu geben. (Vergl. 1 Kor. 9, 20. 21.) So gewiß dieſe freie Geiſtesſtellung nun im Apoſtel *ſelbſt durchaus* die richtige war, ſo begreift ſich doch leicht, wie dieſes ſein Verfahren von den einſeitigen Richtungen, unter welchen er ſich bewegte, mißverſtanden werden konnte. Da auch die ihm folgenden Judenchriſten ähnlich verfuhren, behaupteten die judaiſirenden Chriſten, er lehre den Abfall vom Geſetz und mache die Juden ſelbſt abtrünnig, was doch keineswegs der Fall war, indem Paulus jede poſitive Hinwirkung auf die Aufhebung des Geſetzes bei den Juden ſorgfältig vermied. Den revolutionair geſinnten Heidenchriſten dagegen, die ſich ſpäter in der Marcionitiſchen Secte darſtellten, ging der Apoſtel wieder zu langſam zu Werke; ſie hätten am liebſten die Geſetzesbeobachtung als Sünde verboten geſehen, wie ſpäter die römiſche Kirche an ein ſolches Extrem ſtreifte, indem ſie die Sabbathfeier verbot. Zwiſchen heidniſcher Schrankenloſigkeit und Judenfeindſchaft, und zwiſchen jüdiſcher Starrheit und Heidenfeindſchaft, hielt der Apoſtel demnach in bewundernswürdiger Weisheit die richtige Mitte und bewahrte ſo die Kirche in der erſten großen Gefahr, welche ihr aus ihren Principien erwuchs.

Der Brief an die Galater iſt es nun, der uns Gelegenheit

giebt zu sehen, wie der Apostel seine Grundsätze gegen die eine Parthei, nemlich gegen die craß judaisirende, vertheidigt*). Diese Parthei hatte Emissaire in die galatischen Gemeinen geschickt und die dortigen Gläubigen nicht bloß in Ungewißheit über den von Paulus ihnen gepredigten Weg des Heils gebracht, indem sie von ihnen die Beschneidung und die ganze Gesetzesbeobachtung als nothwendig zur Seligkeit forderten; sondern sie hatten auch Verdacht erregt gegen den apostolischen Charakter Pauli überhaupt. (Vergl. 1, 1. 6. 7. 4, 17. 5, 10. 6, 12. 13.) Die Wirksamkeit dieser Menschen war um so bedenklicher, je scheinbarer sie ihre Behauptungen machen konnten. Da das A. T. auch von der christlichen Kirche als göttliches Buch anerkannt ward, so mußte es ihnen leicht werden, nach buchstäblicher Interpretation darzuthun, das Gesetz müsse bis zum Ende der Welt gehalten werden. Die Praxis des Jakobus und anderer Apostel, sowie der Kirche in Jerusalem, stimmte scheinbar damit überein, und die kaum bekehrten Galater vermogten natürlich nicht, den feinern Unterschied zwischen der apostolischen Lehre und jener der crassen Judenchristen sogleich zu erkennen. Gegen den Apostel selbst konnten sie scheinbar anführen, er wisse nicht recht, was Christus eigentlich gelehrt habe, denn er habe gar nicht in seiner Gemeinschaft gelebt und erst späterhin das Evangelium von Andern empfangen. Paulus konnte demnach nicht umhin, sich gegen diese Judaisten offen zu erklären und die galatischen Christen auf den rechten Standpunkt der Beurtheilung ihrer Ränke zu stellen; und das eben führt der Apostel auf eine meisterhafte Weise in diesem unserm Briefe aus. Es versteht sich hiernach von selbst, daß der Brief zunächst nur an geborne Heiden, die höchstens als Proselyten des Thors gedacht werden dürfen, geschrieben seyn kann;

*) Nach Galat. 6, 12. 13. scheint es freilich, als wären die in Galatien wirksamen Judaisten Proselyten gewesen, die selbst nicht einmal das Gesetz hielten, sondern sich nur durch ihren gesetzlichen Eifer die Häupter der Judaisten geneigt machen wollten. Indeß versteht man jene Stelle wohl richtiger so, daß man annimmt, Paulus strafe hier die Heuchelei, nach der die Judenchristen andern auflegten, was sie selbst mit keinem Finger berührten (Mt. 23, 4.). Allerdings zeigt aber die Stelle, daß die Judaisten in Galatien abhängige Persönlichkeiten waren.

Proselyten der Gerechtigkeit oder gar geborne Juden dürfen nur in sofern unter die ersten Leser gerechnet werden, als sie sich von der Gesetzesbeobachtung ganz abgewendet hatten (was doch sicher nur bei sehr wenigen der Fall gewesen seyn wird), oder mindestens auf dieselbe kein Gewicht zur Erlangung der Seligkeit legten. Der Inhalt des Galaterbriefes ist also dem Römerbriefe nahe verwandt, beide Schreiben unterscheiden sich aber in dem Kerne ihres Inhalts, der Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium so, daß der Römerbrief dasselbe ganz objectiv darstellt*), ohne alle Rücksicht auf judaisirende Irrlehrer, der Galaterbrief dagegen durchaus polemisch in Hinblick auf diese gefährliche Parthei. Beide Briefe ergänzen sich daher gegenseitig und geben erst in ihrer Verbindung ein vollständiges Bild von dem Paulinischen Lehrbegriff. Wie aber schon zum Römerbriefe (Einl. §. 5.) bemerkt ward, so hat auch der Brief an die Galater natürlich seine ewige Bedeutung, indem vom katholischen Ceremoniendienst und vom rationalistischen Sittengesetz und ihrem Verhältniß zum Evangelium noch heute ganz dasselbe gilt, was Paulus in unserm Briefe gegen das Festhalten *des jüdischen* Gesetzes sagt. Das Gesetz in allen denkbaren gröbern und feinern Formen wendet sich stets fordernd an den Menschen und seine eigne Kraft, deren Schwachheit denselben nicht zu genügen vermag; es kann daher stets nur bei aufrichtigen Menschen Sünder, nicht Heilige machen, bei unaufrichtigen oder blinden aber Heuchler oder Dünkelmenschen. Specifisch verschieden davon ist die Wirksamkeit des Evangeliums, das nichts fordert, sondern nur schenkt und bittet, das Geschenk der Vergebung der Sünden und der neuen Geburt gläubig anzunehmen. Diese zwei Lebenskreise des Gesetzes und der Glaubensstellung darf die Kirche nie vermischen lassen und alle vermengenden Bestrebungen der Art werden stets an den apostolischen Schreiben an die Römer und Galater, als an unzerstörbaren Bollwerken, scheitern.

---

*) Das Nähere hierüber findet sich in dem angeführten Aufsatz von mir Stud. 1838. H. 4.

§. 3. Gedankengang des Briefes.

Der Brief an die Galater, deſſen Ächtheit wegen ſeines durch und durch Pauliniſchen Gepräges nie und deſſen griechiſche Urſprache nur von der bekannten ganz unhaltbaren Hypotheſe Bolten's und Bertholdt's, daß alle Schriften des N. T. urſprünglich in aramäiſcher Sprache verfaßt ſeyn ſollen, bezweifelt worden iſt, zerfällt nach ſeiner Anlage in drei Theile. Der erſte Theil (Cap. 1. und 2.) enthält die Erzählung der Geſchichte Pauli, der zweite Theil (3, 1—5, 12.) befaßt die dogmatiſche Expoſition, und der dritte endlich begreift die praktiſchen Bemerkungen (5, 13—6, 18.).

Der erſte Theil zerfällt uns wieder in vier Paragraphen, von denen der erſte den Gruß enthält (1, 1—5.); der zweite rügt den Wankelmuth der Galater und berichtet, wie der Apoſtel ohne Belehrung oder Berufung durch Menſchen, vom Herrn unmittelbar ins Apoſtelamt geſetzt und aus einem Verfolger der Kirche ihr Diener geworden ſey, berührt auch ſeine erſten Reiſen, welche zeigen, daß er in den erſten Jahren nach ſeiner Bekehrung ſehr wenig mit den Apoſteln zuſammen kam (1, 6—24.). Im dritten Paragraphen erzählt demnach der Apoſtel von der wichtigen Reiſe nach Jeruſalem zum Apoſtelconcil und zeigt, wie er da Gelegenheit gehabt habe, ſeine Grundſätze im Gegenſatz mit den Judenchriſten zu behaupten, und wie er mit den Hauptapoſteln dahin freundſchaftlich ſich geeinigt habe, daß er unter den Heiden wirken ſolle, ſie aber unter den Juden; nur ſollte er nicht der Armen in Jeruſalem vergeſſen (2, 1—10.). Hieran ſchließt ſich im vierten Paragraphen die merkwürdige Erzählung von dem Vorfall mit Petrus und Barnabas in Antiochien, durch welche Paulus ſeinen Leſern bemerklich macht, daß er es habe wagen können, frei und offen mit ſeinen Grundſätzen aufzutreten, ja ſelbſt den Apoſtel Petrus wegen ſeines Schwankens in Beziehung auf das Verhältniß des Geſetzes zum Evangelium zu ſtrafen, daß er ſomit den Zwölfen an apoſtoliſchem Anſehen ganz gleich ſtehe. Zugleich ſpricht der Apoſtel hier auch das Thema ſeines Briefes dahin aus, daß im Evangelium der Menſch nicht aus des Geſetzes Werken, ſondern durch den Glauben an Chriſtus gerechtfertigt werde; daß demnach auch das Geſetz unter der Herr-

ſchaft der Gnade nicht wieder aufgerichtet werden könne, ohne das Weſen des Evangeliums zu vernichten. Der Chriſt ſey durchs Geſetz dem Geſetz abgeſtorben, und habe als ſolcher im Glauben des Sohnes Gottes zu leben (2, 11—21.).

Im zweiten Theil appellirt der Apoſtel zunächſt im fünften Paragraphen an die Erfahrung der Galater und fordert ſie auf zu geſtehen, wie ſie nicht durchs Geſetz, ſondern lediglich durch die Predigt des Evangeliums den Geiſt empfangen hätten. Sie mögten demnach doch nicht vergeſſen, daß die Schrift ſchon allen denen, welche durch den Glauben Abraham's Kinder ſind, die Gerechtigkeit zuſpreche; das Geſetz als ſolches könne nur den Fluch wirken, weil es abſolute Erfüllung fordere, Chriſtus habe uns aber vom Fluch des Geſetzes losgekauft, auf daß wir durch den Glauben die Verheißung des Geiſtes empfangen mögten (3, 1—14.). Im ſechsten Paragraphen erläutert Paulus das Verhältniß von Geſetz und Evangelium weiter durch das Bild eines Teſtaments. Wie ein menſchliches Teſtament nicht umgeſtoßen werden darf, ſo viel weniger Gottes Verheißung, die Abraham und ſeinem Saamen gegeben ward. Das zwiſchen Verheißung *und* Erfüllung eintretende Geſetz kann demnach die letztere nicht aufheben, ſondern nur vorbereiten ſollen; es iſt ein Zuchtmeiſter auf Chriſtus, in dem der Gegenſatz zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, der im Geſetz noch hervortritt, durch die Vereinigung beider ausgeglichen erſcheint. In Chriſto iſt demnach alles Getrennte, ſo auch Jude und Heide, zu einer höhern Einheit verbunden, in welchem Zuſtande auch allein die wahre Kindſchaft und mit ihr die Freiheit des Erwachſenen gegeben iſt (3, 15—4, 7.). Daran reiht ſich im ſiebenten Paragraphen die Ermahnung, von der höhern Lebensſtufe nicht wieder zur niedern und ihren ſchwachen Satzungen herabzuſinken. Paulus bittet die Galater, der Zeit ihrer erſten Liebe zu gedenken, in der ſie ſich ihm ſo ganz hingegeben hätten. Jetzt müſſe er ſie gleichſam zum zweiten Mal gebären, damit Chriſtus eine Geſtalt in ihnen gewinnen möge. Wenn ſie doch das Geſetz, dem ſie ſich zugewendet hätten, nur recht verſtehen mögten, dann würden ſie ſeine Lehre in demſelben finden. Sarah, Abraham's rechte Gattin, ſtelle mit ihrem Sohne Iſaak die Kirche des N. T. dar, die die freie ſey, Hagar dagegen, mit ihrem Sohne Ismael, repräſentire

das Geſetz; dieſe müſſe nun ausgeſtoßen werden, damit jene allein herrſche. Demnach mögten doch auch ſie ſich nicht aus der Freiheit reißen laſſen, mit der ſie Chriſtus befreit habe (4, 8—5, 1.). Endlich im achten Paragraphen warnt Paulus ſeine Leſer, ſich nicht beſchneiden zu laſſen, indem ſie ſich dadurch auf den altteſtamentlichen Standpunkt zurückverſetzen würden; in Chriſto gelte weder Beſchneidung, noch Vorhaut, noch irgend etwas Äußeres, nur der Glaube, der durch die Liebe thätig wird (5, 2—12.).

Im dritten Theil läßt der Apoſtel auf dieſe Ermahnung, ſich in der Freiheit zu behaupten, noch die Erinnerung folgen, dieſe Freiheit nicht zu mißbrauchen. Er bittet im neunten Paragraphen ſeine Galater, doch im Geiſt zu wandeln und die Lüſte des Fleiſches nicht zu vollbringen. Das Wandeln im Geiſt muß aber die Früchte des Geiſtes bringen und das Fleiſch mit ſeinen Begierden kreuzigen. Dieſen Grundſatz wendet der Apoſtel auf die ſpeciellen Verhältniſſe an, wie ſie eben unter den Galatern vorlagen (5, 13—6, 10.). Endlich im zehnten Paragraphen wiederholt Paulus in kurzen Sätzen ſeine im Briefe gegebenen Belehrungen und ſchließt dann mit der Bitte, ihm, dem geplagten Diener Gottes, nun keine Noth weiter zu bereiten, und mit chriſtlichem Segenswunſche ſein Schreiben (6, 11—18.).

§. 4. Literatur.

Unter den Kirchenvätern haben Chryſoſtomus, Theodoret, Öcumenius und Theophylakt auch den Brief an die Galater bearbeitet, inzwiſchen war der Geiſt der Orientalen weit weniger geeignet, eben dieſes Schreiben richtig zu erklären, als der der Occidentalen. Unter dieſen wird Pelagius noch ganz vom orientaliſchen Geiſt beherrſcht, Hieronymus ſchon weniger, vor allen aber hat Auguſtinus uns in ſeiner expositio epistolae ad Galatas eine Schrift hinterlaſſen, welche neben Calvin's und Luther's Erklärungen des Galaterbriefs noch immer, rückſichtlich ſeines Hauptinhalts der Mittheilungen über das Verhältniß von Geſetz und Evangelium, ungemein lehrreich und anregend iſt. Von Luther haben wir eine zwiefache Arbeit über unſern Brief, eine kürzere (Wittenberg, 1519) und eine längere (Wittenberg, 1535). Natürlich herrſcht das polemiſche Intereſſe

gegen die katholiſche Kirche bei ihm, wie in den Arbeiten von Bullinger (Zürch, 1549.), Beza (Cambridge, 1642.), Brenz (Tübingen, 1588.) über unſern Brief entſchieden vor.

In neuerer Zeit bearbeiteten den Brief an die Galater Sebaſtian Schmid (Kiel, 1690.), J. D. Michaelis (Göttingen, 1769.), Zachariä (Göttingen, 1770.), Koppe (in ſeiner Erklärung des N. T. erſte Aufl. Göttingen, 1778., dritte Aufl. von Tychſen beſorgt Gött. 1823.), Semler (periphrasis epist. ad Gal. Halae, 1779.), Morus (acroases in epist. ad Galatas edid. Eichstädt. Lips. 1795.), Krauſe (Frankfurt, 1788.), Schilling (Leipzig, 1792.), J. B. Carpzov (Helmſtädt, 1794.), Hensler (Leipzig, 1805.), Borger (interpretatio epist. ad Galatas. Lugd. Bat. 1807.), Winer (erſte Auflage 1821, die dritte 1829.), Flatt (Tübingen, 1828.), Paulus (Heidelberg, 1831.), Rückert (Leipzig, 1833.), Uſteri (Zürich, 1833.), Matthies (Greifswald, 1833.), Schott (Leipzig, 1834.), Zſchocke (erklärende Paraphraſe, Halle, 1834.). Außerdem iſt noch zu vergleichen Hermann's Programm über die erſten 3 Capitel unſeres Briefes, in Verbindung mit Lücke's Recenſion (in Ullmann's und Umbreit's Stud. Jahrg. 1833. H. 2.) und den Bemerkungen darüber von Rückert und Uſteri in ihren Commentaren über unſern Brief. Sodann Fritzſche's comment. de nonnullis Pauli ad Galatas epistolae locis. Rostochii, 1834. 4., welche aufgenommen ſind in die opuscula Fritzschiorum pag. 143 sqq.

Auslegung des Briefes an die Galater.

I.

Erſter Theil.

(1, 1—2, 21.)

§. 1. Der Gruß.

(1, 1—5.)

Gleich der Anfang des Briefes an die Galater führt uns in die eigenthümlichen Verhältniſſe hinein, welche in ihren Gemeinen herrſchten, und die, wie wir in der Einleitung ſahen, den Apoſtel zur Abfaſſung dieſes Schreibens veranlaßten. Die judaiſirenden Irrlehrer hatten die apoſtoliſche Auctorität Pauli beſtritten, und ihn als den Zwölfen ſubordinirt dargeſtellt. Dies konnte in der That mit einem Schein des Rechts geſchehen, da Paulus nicht in der Gemeinſchaft des Herrn während ſeines irdiſchen Wandels gelebt hatte und neben dem geſchloſſenen Körper der Zwölfe daſtand. Um ſo mehr mußte es ſein Beſtreben ſeyn*), dieſe ſeine Wirkſamkeit lähmende Behauptung der Widerſacher gründlich zu

*) Eine merkwürdige Parallele bildet hierzu 1 Kor. 15, 9., wo der Apoſtel im Schmerzgefühl über ſeine frühere Gottentfremdung ſchreibt: οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, aber auch hinzuſetzt: χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι. Im Korinthierbriefe ſpricht Paulus ſich nur die perſönliche Würdigkeit zu, welche Gott indeß nicht abhielt, ihn zum Apoſtelamt zu erwählen.

widerlegen. Er nennt ſich daher hier gleich im Anfange des Briefes: ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ., und zeigt in den erſten Capiteln ausführlich, wie er eben ſo ſelbſtſtändig vom Herrn berufen ſey, als die Zwölfe, nur für einen andern Zweck, nemlich zur Predigt unter den Heiden, während jenen Iſrael befohlen war. (Vergl. 1, 15. 16. 2, 9. 10.) Der Name ἀπόστολος ward nemlich in der apoſtoliſchen Zeit außer von den Zwölfen auch von ſolchen Lehrern gebraucht, die von Gemeinen oder einzelnen Perſonen als Sendboten ausgeſchickt waren; er bildet nur den Gegenſatz mit ſolchen Lehrern, die nicht umherreiſten, ſondern feſt bei einer Gemeine angeſtellt waren, und ſteht in ſofern dem Namen εὐαγγελιστής nahe. (Vergl. Ap. Geſch. 14, 4. 14. Röm. 16, 7. 1 Kor. 4, 6. 9. 12, 28. 29.) Eine ſolche menſchliche Auctoriſation zu ſeinem Apoſtelberuf leugnet Paulus entſchieden von ſich; ſein Amt habe er weder von Menſchen, ſagt er, noch durch irgend einen beſonders ausgezeichneten Menſchen. Von Menſchen ſind die falſchen Apoſtel, die Irrlehrer, berufen; jede ächte Berufung ins kirchliche Lehramt geht auch jetzt noch vom Herrn aus, aber in den bei weitem meiſten Fällen iſt dieſe göttliche Berufung durch einen Menſchen vermittelt, wie z. B. Timotheus, Titus und andere treffliche Lehrer vom Herrn durch Paulus berufen waren. Auch dies aber leugnet Paulus von ſich, wie die Zwölfe war er von und durch den Herrn ohne alle menſchliche Vermittelung berufen. (Ἀπό bezeichnet die Quelle, den Ausgangspunkt des Rufs, διά die Mittelurſache, durch die er dem Berufenen zukommt. Statt ἀπό hätte auch παρά ſtehen können [vergl. 1, 12.], oder ὑπό, παρά wie auch ὑπό wird ſogar vorzugsweiſe bei Perſonen gebraucht, und zwar, wo ſie unmittelbar ſelbſtthätig gedacht werden. [Vergl. Bernhardy's Syntax S. 255. Winer's Gr. S. 349 u. 354.] Indeß dieſer Unterſchied zwiſchen ἀπὸ und παρὰ wird keineswegs immer im N. T. beobachtet, wie auch gleich V. 3. die Grußformel χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ zeigt, in der doch unzweifelhaft Gott und Chriſtus unmittelbar ſelbſtthätig zu denken ſind. — In den folgenden Worten dachte ſich der Apoſtel vermuthlich das Verhältniß ſo, daß er διὰ Χριστοῦ und ἀπὸ Θεοῦ ſchreiben wollte, und nur um der Kürze willen bloß διά ſetzte; wir finden nemlich, daß die Präpoſitionen in Beziehung auf Vater und Sohn gemeiniglich

ſo unterſchieden werden. [Vergl. die Bemerkungen zu Röm. 11, 36.]) Allem Menſchlichen wird nun Chriſtus als der Gottesſohn in Verbindung mit dem Vater gegenüber geſtellt, worin ein indirecter Beweis für die göttliche Natur Chriſti liegt. Wie der Name des Herrn aber vollſtändig lautete Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ſo der des Vaters Θεὸς ὁ πατήρ, die Auslaſſung der Artikel (vergl. V. 3.) iſt aus der Verſchmelzung beider Begriffe zu Einem zu erklären. Θεὸς πατὴρ, ohne Artikel und ohne Genitiv, findet ſich noch Phil. 1, 3. 2, 10. 1 Petr. 1, 2. Epheſ. 6, 23. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 14. Winer (Gr. S. 115) hat die Stellen, in welchen ſich ein Genitiv anſchließt, nicht von dieſen geſondert. Die ſpäter in Gebrauch kommenden Formeln Θεὸς υἱός, Θεὸς πνεῦμα, kennt das N. T. noch nicht. — Die Beziehung auf die Auferweckung Chriſti ſoll übrigens Gottes Allmacht hervorheben, von der Pauli Umwandlung ein glänzendes Zeugniß iſt. Matthies will, weniger paſſend, dieſen Zuſatz auf die Hoheit Chriſti beziehen, weil gerade dieſe hervorzuheben keine beſondere Veranlaſſung vorlag. (Über das ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν vergl. im Comm. B. I. zu Mt. 22, 29. 30.)

2. Daß Paulus nicht, wie ſonſt oft geſchieht, beſtimmte Namen neben dem ſeinigen nennt, ſondern die Formel οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί hinzufügt, hat gewiß den ſchon von Hieronymus, Luther u. A. bemerklich gemachten Grund, daß er den Galatern den Eindruck geben will, daß eine große Gemeinſchaft auf ſeiner Seite ſtehe. Man braucht daher auch die ἀδελφοί nicht bloß von apoſtoliſchen Gehülfen zu verſtehen, obgleich natürlich zunächſt an ſie zu denken iſt. Der Plural ἐκκλησίαις zeigt, daß der Brief Pauli als enkykliſches Schreiben zu denken iſt, das an die verſchiedenen, vermuthlich in den in der Einleitung genannten größern Städten Galatiens entſtandenen Gemeinen dieſer Provinz gerichtet war. Der Mangel aller lobenden Epitheta iſt auf die Unzufriedenheit zurückzuführen, die der Apoſtel gegen die galatiſche Gemeine hegte.

3—5. Mit der bekannten Grußformel (vergl. zu Röm. 1, 7.) wünſcht denn Paulus ſeinen Leſern Gnade und Friede, deren ſie, die in Gefahr ſtanden, ins Geſetz zurückzuſinken, und in die Unruhe, welche es erregt, vor allen bedurften. Dieſe kommen aus Gott als der Quelle alles Guten und werden durch Chriſtus dem

Menſchen vermittelt. (Wie V. 1. bei Gott ἀπὸ fehlte, ſo hier aus bloßer Breviloquenz beim Sohne διά.) Die Wirkſamkeit des Erlöſers bezeichnet der Apoſtel eben als eine ſolche, wie ſie den Galatern dringendes Bedürfniß war. Ihre neue Sünde des Wankelmuths und Unglaubens mußte durch Chriſtus ihnen vergeben und ſie gründlich von der böſen Welt geſchieden werden, durch deren Einfluß ſie eben verführt waren. (Vergl. über die ſtellvertretende Genugthuung Chriſti die Bemerkungen zu Röm. 3, 25. — Περί iſt dem ὑπέρ des text. rec. vorzuziehen, A D E F G und mehrere geringere kritiſche Auctoritäten haben es; auch Lachmann hat es in den Text aufgenommen. Man änderte wohl ὑπέρ, um das gewöhnlichere Wort zu wählen, das überdies das Stellvertretende beſtimmter markirt, als das allgemeinere περί, das ſich übrigens auch Röm. 8, 3. und öfter findet. [Vergl. im Comm. B. I. zu Mt. 20, 28.] — Die Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod (Epheſ. 5, 2. Tit. 2, 14.] war übrigens nicht erzwungen oder geboten durch den Willen des Vaters, ſondern freiwillige That des Sohnes [Joh. 10, 18.], aber dem Willen Gottes entſprechend, daher κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. — Gott heißt hier ausdrücklich πατὴρ ἡμῶν, in ſofern er ſich in der Sendung Chriſto als Vater der Menſchen offenbarte, als ſie neuſchaffend in der Wiedergeburt. Daher gehört auch ihm zuletzt aller Ruhm der Schöpfung, wie der Erlöſung. [Vergl. über die Doxologie zu Röm. 1, 25. 2 Kor. 11, 31.] Die Formel ἐξαιρεῖσθαι ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ zur Bezeichnung der Wirkſamkeit Chriſti findet ſich nur hier im N. T. Das ἐξαιρεῖσθαι [Ap. Geſch. 7, 10. 12, 11. 23, 27.] ſteht = σώζειν, dem Einfluß eines verderblichen Elements entziehen*), der Sinn der Formel iſt demnach dem σώζειν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ganz gleich. Das ἐνεστώς entſpricht dem οὗτος [Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22. 7, 26.], während πονηρός nur exegetiſch zu faſſen iſt. [Vergl. über αἰὼν οὗτος im Comm. B. I. zu Mt. 12, 32.] Während daher das δοῦναι ἑαυτόν auf die Verſöhnung geht, bezieht ſich das ἐξαιρεῖσθαι auf die Erlöſung der Verſöhnten.)

*) Die active Form ἐξαιρεῖν findet ſich Mt. 5, 29. 18, 9. Die mediale Form bedeutet auch im N. T. ſo viel als ἐκλέγειν (Ap. Geſch. 26, 17.).

§. 2. Pauli Berufung.
(1, 6—24.)

Ohne alle und jede Äußerung der Liebe und der Theilnahme läßt der Apoſtel ſofort ſein erregtes Gemüth herausbrechen und ſpricht ſeine ſtrafende Verwunderung aus über den Abfall der Galater. Ohne Zweifel hat Rückert vollkommen Recht, wenn er daraus ſchließt, Paulus müſſe ſchon bei ſeiner letzten Anweſenheit mündlich über die Abweichung der Galater verhandelt haben; hätte nemlich nichts der Art ſtatt gefunden, ſo würde er, wie es im erſten Briefe an die Korinther geſchieht, gewiß vor der Rüge die Anzeige haben hergehen laſſen von der Art und Weiſe, wie er in Beſitz der Nachrichten über ſie gekommen ſey. Das οὕτω ταχέως braucht aber keineswegs auf die letzte Anweſenheit Pauli bezogen zu werden, es kann vielmehr ſehr angemeſſen auf ihre Bekehrung zurückgehen. Dieſe ſoll den Menſchen bleibend dem chriſtlichen Element gewinnen, er verändert ſich demnach immer noch ſehr ſchnell, wenn er auch erſt nach Verlauf einiger Jahre wieder abfällt. (Μετατίθεσθαι ſich verändern in Urtheil und Geiſtesrichtung, wobei die Direction der Veränderung durch εἰς angedeutet wird; das Präſens bezeichnet die Handlung als eine noch dauernde, gleichſam ſich erſt vollendende; dadurch wird die Hoffnung erweckt, die noch nicht ganz vollzogene Handlung hemmen zu können. Die Vergleichung des Wortes mit גָּלַל und die Annahme einer Anſpielung auf den Namen Γάλαται, welche Hieronymus hier finden will, iſt als ſpielend zu verwerfen. — Der καλέσας iſt natürlich nur Gott, nicht Paulus; der Apoſtel wollte ja Niemanden zu ſich bekehren. Das Mittel der Berufung iſt die χάρις Χριστοῦ*), daher ſteht ἐν = διά, oder für den bloßen Dativ, ohne daß jedoch ἐν geradezu für nota dativi zu nehmen wäre. [Vergl. Winer's Gr. S. 195.])

*) Die Auslaſſung von Χριστοῦ nach FG und mehrern, beſonders lateiniſchen, Kirchenvätern dürfte nicht rathſam ſeyn. Die Verknüpfung dieſes Genitivs mit καλέσαντος iſt aber offenbar durch das dazwiſchentretende ἐν χάριτι, wie dadurch verboten, daß Paulus die κλῆσις nie auf Chriſtus, ſondern ſtets auf den Vater zurückführt.

7. Nicht ohne Schwierigkeit iſt das: ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή κ. τ. λ. Die Beziehung des ὅ auf ἕτερον εὐαγγέλιον iſt nemlich offenbar ganz unpaſſend, indem der Gedanke: „was doch kein anderes iſt," die Schuld der Widerſacher geringer darſtellen würde, während Paulus ſie als ſehr ſtark zu ſchildern im Begriff iſt. Die Beziehung auf εὐαγγέλιον allein in dem Sinn: „was kein anderes ſeyn kann und darf, als es iſt," d. h. das man nicht willkührlich umändern darf, würde ſtatt ἄλλο fordern ἕτερον, zu geſchweigen, daß es hart ſcheint, εὐαγγέλιον von ἕτερον abzuſondern, und daß das folgende εἰ μή dann nicht paßt; es iſt nemlich unſtatthaft, es gleich sed oder attamen zu nehmen, es heißt nur nisi. (Vergl. Winer's Gr. S. 452 ff. Hartung's Partikellehre B. II. 118 ff.) Die Anknüpfung des εἰ μή aber an θαυμάζω, die Schott in Vorſchlag gebracht hat, dürfte wegen des Indicativ ganz unſtatthaft ſeyn; derſelbe kann unmöglich heißen: „ich würde mich wundern über euren ſchnellen Abfall, wenn ich nicht wüßte, daß ihr verführt ſeyd." Nach dieſer Auffaſſung bleibt überdies die Schwierigkeit des ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, das ihr zufolge in Klammern geſchloſſen werden ſoll. So empfiehlt ſich denn nur die von Grotius, Winer, Rückert vertheidigte Auffaſſung, wonach ὅ auf alles Vorhergehende bezogen und die Worte ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ κ. τ. λ. genau verbunden werden, in dem Sinn: was (euer Abfall) nichts Anderes iſt, oder in nichts Anderem beſteht, als daß ihr euch habt verführen laſſen." Durch dieſen Zuſatz ſoll denn nach dem Sinn des Apoſtels die Schuld der Galater gemildert und ihre Verführer als die eigentlich Strafbaren geſchildert werden. (Der Artikel vor dem Particip ſteht, wie in der Formel εἰσὶν οἱ λέγοντες, ganz regelmäßig, indem die Handlung als ſolche gedacht iſt, die nur beſtimmten Perſonen zukommt, oder wodurch die Perſonen ſelbſt beſtimmt werden. [Vergl. Matthiä's Gr. B. II. S. 552.] Winer's Auffaſſung der Stelle, als ſey der Sinn: εἰσὶ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ οὗτοί εἰσι ὀλίγοι, trägt etwas hinein, was nicht in den Worten liegt. — Ταράσσειν = σαλεύειν 2 Theſſ. 2, 2. aus ſeinem feſten Glaubensſtande bringen, und zwar durch offen gewaltſame Angriffe, nicht durch geheime Schmeichelkünſte. Über die hier bezeichneten Gegner vergl. das Nähere zu 5, 10. 12. und 6, 12. 13. — Über μεταστρέφειν vergl. Ap. Geſch. 2, 20. Jak. 4, 9. Den Nach-

druck hat das θέλοντες, welches dem unbeabsichtigten μεταστρέψαι entgegensteht, das bei den Galatern statt hatte, die nicht wußten, was sie thaten, indem sie jenen Verführern folgten.)

8. Der Apostel beschreibt das Evangelium als so absolut über aller Subjectivität stehend, daß kein geschaffenes Wesen seine göttliche Natur umgestalten darf; selbst Paulus nicht (καὶ ἐὰν ἡμεῖς), selbst kein Engel. Bei Paulus war allerdings ein Abfall denkbar, aber nicht bei einem guten Engel; man könnte daher an böse Engel denken, wenn nicht das ἐξ οὐρανοῦ dagegen wäre. Am einfachsten sagt man daher, daß Paulus, wie Röm. 9, 3., etwas Unmögliches anführt, um den höchsten Grad der Unstatthaftigkeit, die Gabe Gottes willkührlich umzugestalten, auszudrücken. (In dem παρ' ὃ ist die Bedeutung des „wieder" offenbar die nächste; jene Judaisten hoben die Natur des Evangeliums ganz auf, sie machten ein neues Gesetz daraus. — Ἀνάθεμα, ursprünglich gleich ἀνάθημα, etwas den Göttern Geweihtes, im Tempel Aufgehängtes. Die letztere Form fixirte sich aber später für diesen Begriff allein [Luc. 21, 5.], und ἀνάθεμα bekam die Bedeutung des mit Fluch Belegten, das alle alten Völker, als den Göttern der Unterwelt geweiht, auch als קֹדֶשׁ, sacer, betrachteten und behandelten. In der Formel ἀνάθεμα ἔστω darf daher nicht bloß an kirchliche Excommunication gedacht werden, sondern nur in sofern ist sie mitgemeint, als sie die göttliche Verwerfung zur Voraussetzung hat. Demnach steht ἀνάθεμα = חֵרֶם. Vergl. zu Röm. 9, 3. 1 Kor. 12, 3. 16, 22.)

9. Als bloße Wiederholung des eben Gesagten ist offenbar das προειρήκαμεν und das ἄρτι zu stark; die Worte erklären sich nur bei der Annahme einer schon früher stattgehabten Aussprache über diesen Gegenstand während der ersten Anwesenheit Pauli bei den Galatern. Während daher V. 8. das καὶ ἐάν die Sache ganz hypothetisch darstellte, wendet das εἰ die Bemerkung auf den concreten Fall an.

10. Der Zusammenhang von V. 10. mit dem Vorhergehenden ist nicht ganz klar. Man hätte nach den beiden Versen 8. 9. und den starken Versicherungen, daß, wer anders predige als er, verflucht sey, etwa Folgendes erwarten sollen: denn was ich lehre, ist unzweifelhaft Gottes Wort, oder: ich weiß gewiß, daß nur

dies Wahrheit iſt*). Statt deſſen führt Paulus aus, er ſuche nicht Menſchen, ſondern Gott zu gefallen. Faßt man aber dieſen Gedanken in ſeiner Wurzel auf, ſo erkennt man, daß er eben jene Ideen enthält, welche man dem Zuſammenhange zufolge hier mit Recht erwartet. Nemlich eben das, daß er ganz Gott gefallen will, nicht Menſchen, daß er ganz Chriſti Knecht iſt, der mehr iſt, als alle Menſchen ſind, eben dies iſt die Bürgſchaft für ſeinen Lebenszuſammenhang mit Gott und für ſeine Erleuchtung von oben, die ſeine Lehren weit über ein bloß ſubjectives Meinen erhebt. Zugleich gewinnt er durch dieſe Wendung den Vortheil, einen Vorwurf, den die Judaiſten ihm machten, beſeitigen und denſelben ihnen zurückgeben zu können. Sie tadelten ihn wegen ſeiner Accommodation, daß er den Heiden ein Heide, den Juden ein Jude werde, als wäre Haſchen nach Menſchengunſt die Veranlaſſung dazu. Gerade umgekehrt fand dies bei jenen judaiſtiſchen Verführern ſtatt; die ſuchten durch recht viele Bekehrungen ihren Ruhm, ohne auf die Mittel zu achten, durch welche ſie dieſelben bewirkten. (Vergl. Galat. 6, 13.) Das ἄρτι, wie das folgende ἔτι darf nur auf die Zeit ſeit der Bekehrung Pauli bezogen werden; mit dieſer wird der alte Menſch, der auch in ihm Menſchengefälligkeit an ſich trug, in ihm ſogleich ſo zurückgedrängt, daß nur das heilige Feuer vom himmliſchen Altar in ihm glühte und alle fremde Liebe verſcheuchte. (Πείθω ἀνθρώπους, Θεόν, darf nicht, wie Luther und Michaelis wollten, gefaßt werden: res humanas, res divinas suadeo, noch darf κατά ergänzt werden, vielmehr iſt es hier = placare, tranquillum reddere, wie ſicher 1 Joh. 3, 9. Homer. Iliad. α. 100. Eurip. Hipp. 1060. Es ſteht hier ſynonym mit dem folgenden ἀρέσκειν.)

11. 12. Dieſes ſein unmittelbares Verhältniß zu Gott durch Chriſtus ſucht nun der Apoſtel bis 2, 10. hiſtoriſch nachzuweiſen. Des großen Factums der Erſcheinung des Herrn, durch welches ſeine Bekehrung vermittelt wird, brauchte Paulus hierbei keine Erwähnung zu thun, weil er wußte, daß dies den Galatern hinlänglich bekannt ſey; er deutet indeß V. 15. 16. darauf hin.

*) Die Ergänzung Rückert's: „wundert euch nicht über dieſe harte Rede, ich kann nach meinem göttlichen Beruf nicht anders," iſt offenbar zu hart.

Es lag ihm nur daran, klar zu machen, wie er keineswegs von den Apoſteln unterrichtet und ſo von ihnen geiſtig abhängig geworden ſey, ſo daß ihre Auctorität über der ſeinigen ſtehe. Man könnte ſagen, Paulus ward aber doch von den Chriſten in Damaskus, vermuthlich von Ananias, getauft (Ap. Geſch. 9. 18.), ja nach der Parallelſtelle (Ap. Geſch. 22, 10.) wird ihm vom Herrn geſagt, er ſolle nach Damaskus gehen, um dort zu vernehmen, was ihm aufgetragen werden ſolle. Er ſcheint alſo den h. Geiſt nicht gleich bei der Erſcheinung Chriſti empfangen zu haben, ſondern erſt bei der Handauflegung des Ananias, als es ihm wie Schuppen von den Augen fiel (wie leiblich, ſo geiſtig) und bei der Taufe. Allein eben das, daß Paulus nicht von einem Apoſtel durch Handauflegung den h. Geiſt empfing, ſondern unabhängig von ihnen, während ſonſt (nach Ap. Geſch. 8.) nur die Apoſtel den Geiſt mittheilen konnten, ſtellt ihn frei von ihnen und ihrer Auctorität dem Apoſtelkörper an die Seite. Dazu kommt, daß Paulus außer jener erſten Erſcheinung bei Damaskus den Herrn noch öfter ſah (vergl. zu Ap. Geſch. 22, 17. 23, 11.) und gleichſam in fortwährendem Umgange mit ihm blieb und unmittelbare Belehrung von ihm empfing (1 Kor. 11, 23.). Paulus konnte daher mit vollem Recht das Evangelium, das er predigte, als ein unmittelbar von Gott, ohne menſchliche Vermittlung ihm vertrautes geltend machen. (V. 11. γνωρίζω wird bei Profanſcribenten gleich γινώσκω gebraucht, bei den LXX. in der Bedeutung „anzeigen, kund thun." [Vergl. Sprüchw. 22, 19. Ezech. 44, 23. mit 1 Kor. 12, 3. 15, 1.] — Für δέ iſt gewiß nach DFG und andern Auctoritäten γάρ vorzuziehen; man hat wohl nur δέ geändert, weil fünfmal hinter einander γάρ ſteht; aber das kommt bei Paulus öfter vor, daß dieſelbe Conjunction fünf und mehrmal hinter einander ſteht. [Man vergl. z. B. Röm. 4, 13 ff. 5, 6 f.]. — Κατ' ἄνθρωπον kann nur wie 1 Kor. 9, 8. gleich ἀνθρωπινόν genommen werden, menſchlich, nach Urſprung, Inhalt und Ziel, im Gegenſatz des göttlichen Charakters des Evangeliums. Rückert's Bemerkung, daß niemand ſagte, das Evangelium ſey menſchlichen Urſprungs, daß alſo ſo gefaßt der apoſtoliſche Ausſpruch keine Antitheſe habe, gegen die er gerichtet ſey, iſt bedeutungslos, denn wenn die Judaiſten, welche Paulus beſtreitet, das auch nicht explicite ſagten, ſo lag es doch implicite

in ihrem Verfahren; ſie machten daraus, was ſie wollten. — V. 12. *οὐδὲ γὰρ ἐγώ* iſt zu faſſen: neque enim ego, d. h. ich ſo wenig als die andern Apoſtel, nicht nam ne ego quidem, was durch *οὐδ' ἐγὼ γάρ*, oder durch *καὶ γὰρ οὐδ' ἐγὼ* ausgedrückt ſeyn würde. — Vor *ἐδιδάχθην* leſen viele gute Codd., beſonders ADFG, *οὐδέ* für *οὔτε*, welches letztere Griesbach vorzog, ſowie auch Winer [ad h. l. und Gramm. S. 456.]. Lachmann und Rückert leſen dagegen *οὐδέ*. Die Entſcheidung hängt von dem Unterſchiede ab, den man zwiſchen *παρέλαβον* und *ἐδιδάχθην* annimmt; Winer faßt denſelben als nicht ſpecifiſch auf und kann deshalb nicht für die ſtark disjunctive Partikel ſeyn. Richtiger nimmt man aber mit Lachmann und Rückert einen ſpecifiſchen Unterſchied an, wo denn *οὐδέ* zu leſen iſt. Dafür ſpricht zunächſt ſchon, daß man das *παρὰ ἀνθρώπου* nicht auch mit *ἐδιδάχθην* verbinden kann, wobei *πρὸς* zu ſtehen pflegt, und ſodann bildet das *διδάσκεσθαι* einen Gegenſatz mit *ἀποκαλύπτεσθαι*, jenes bezeichnet das allmählige Aneignen einer Sache durch Reflectiren und Verſtandesthätigkeit, dieſes das Durchſchauen mit einem Blicke, das momentane Erleuchtetwerden der Vernunft. [Vergl. Mt. 11, 25 ff.] — In dem *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* scil. *παρέλαβον* iſt Chriſtus als der Urheber, nicht als das Object der Offenbarung zu faſſen; das letztere iſt das Evangelium. Die Offenbarung Chriſti ſteht hier der Mittheilung durch Menſchen gegenüber; die andere Seite, der zufolge Chriſtus auch das Geoffenbarte iſt, wird V. 15. hervorgehoben.)

13. 14. Um das Auffallende ſeiner Umwandlung recht ins Licht zu ſtellen, erinnert der Apoſtel zuerſt an ſeinen frühern Standpunkt, da er als eifriger Phariſäer die Kirche verfolgte. (Dem *νῦν* der Bekehrung ſetzt er das *πότε* des geſetzlichen Lebens entgegen; die Galater mogten durchs Gerücht, oder auch durch Paulus ſelbſt das Nöthige darüber vernommen haben. Die Form *Ἰουδαϊσμός* findet ſich öfter in den Apokryphen, vergl. 2 Macc. 2, 21. 14, 38. 4 Macc. 4, 26. — *Καθ' ὑπερβολήν* = *σφόδρα* oder *περισσοτέρως* V. 14. 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 4, 17. — *Πορθέω* = *πολιορκέω*, Ap. Geſch. 9, 21. — V. 14. *προκόπτειν* wird vorherrſchend intranſitiv gebraucht, mit *ὑπέρ* heißt es „übertreffen." [Lc. 2, 52. 2 Tim. 2, 16. 3, 9.] — *Συνηλικιώτης*, aequalis, findet ſich im N. T. nur hier. — *Ζηλώτης* Ap. Geſch.

21, 20. — Die Form πατρικός findet ſich nur hier, πατρῷος kommt öfter vor, z. B. Ap. Geſch. 22, 3. 24, 14. Die παραδόσεις umfaſſen die ächt Moſaiſchen nebſt den traditionellen phariſäiſchen Satzungen; weder die einen, noch die andern allein.)

15. Wie das Ganze ſeine Zeit hat, in der die Erfüllung der göttlichen Verheißungen eintritt (Gal. 4, 4.), ſo auch jeder Einzelne. Als für Paulus (bei ſeiner Reiſe nach Damaskus) dieſer heilige Moment eintrat, ließ Gott ſeinen ewigen Rathſchluß der Erwählung in der Zeit durch die Berufung an ihn kommen, um ihn als Werkzeug für die Verbreitung des Evangeliums zu gebrauchen. (Das εὐδόκησεν ὁ Θεός entſpricht dem רָצָה יי, vergl. Pſ. 40, 14. — Ἀφορίζειν = ἐκλέγειν, vergl. zu Röm. 9, 1 Epheſ. 1, 4. — Ἐκ κοιλίας μήτρος μου = מִבֶּטֶן אִמִּי. Dem Sinne nach ſteht dieſe Formel ganz parallel dem πρὸ καταβολῆς κόσμου [Epheſ. 1, 4.], d. h. von Ewigkeit. Die Gnadenwahl ſoll dadurch als eine durch Werke auf keine Weiſe bedingte beſchrieben werden. [Vergl. zu Röm. 9, 11.] Die Gnade bezieht ſich daher ſowohl auf das ἀφορίζειν, als auf das καλεῖν. — Hier erſcheint nun die Offenbarung Chriſti als die Folge und Wirkung der Gnade; es iſt demnach unter dem ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί nicht die Erſcheinung Chriſti als ſolche zu verſtehen, ſondern dieſe mit der geſammten Gnadenwirkung im Zuſammenhange, in ſofern dadurch Chriſtus innerlich im Herzen Paulo als der ewige Gottesſohn offenbar ward. Bei der Erſcheinung, die Paulus bei Damaskus hatte, müſſen wir die Hauptwirkung in die innere Welt des Apoſtels verlegen; ein bloß phyſiſches Sehen konnte ſolche Wirkungen nicht hervorbringen*).

16. Der Zweck von dieſer Offenbarung war allerdings für Paulus auch ein ſubjectiver, nemlich ſeine Seligkeit, aber dieſer verſchwindet ihm in dem ungeheuern objectiven Zweck als ſich von

*) Auffallend könnte ſcheinen, daß Paulus des Ananias nicht Erwähnung thut, der ihn doch taufte (Ap. Geſch. 9, 18.), und von dem man daher am erſten hätte denken können, daß er Paulus auch unterrichtet habe. Da indeß Chriſtus und die Apoſtel von Johannes dem Täufer getauft waren, ohne irgend eine Belehrung von ihm empfangen zu haben, die damals bei der Taufe noch nicht ſtattfand, ſo konnte Paulus die Erwähnung ſeiner Taufe auch füglich übergehen; um ſo mehr, da die Taufe überall keine Abhängigkeit des Getauften vom Taufenden begründet.

ſelbſt verſtehend; mit ihm ward die Seligkeit der ganzen gläubigen Heidenwelt gegeben. (Vergl. Ap. Geſch. 9, 15.) Es iſt aber Chriſtus ſelbſt, nicht etwas von ihm, oder bloß die Lehre über ihn, Object der wahren Predigt, daher: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν. Die Verbindung des εὐθέως mit dem Vorhergehenden, für welche ſich Rückert und Neander gegen alle Handſchriften entſcheiden, um den Sinn zu gewinnen, daß Paulus in Arabien bereits gepredigt habe, iſt durchaus unſtatthaft, denn nicht das kann Paulus nach dem Gedankengange ſagen wollen, daß er berufen ward, um ſogleich zu predigen; ſondern nur, daß er überhaupt zum Zwecke der Predigt berufen ward, und daß er, als er dies inne ward, ſogleich ſich dieſem Zwecke hingegeben habe, ohne ſich durch Menſchen beſtimmen zu laſſen. Daraus folgt aber nicht, daß er die göttliche Abſicht mit ſeiner Berufung auch gleich in den erſten Jahren vollzogen habe; vielmehr mußte er das Bedürfniß fühlen, ſich in dem neuen Elemente, in welches er eingetreten war, erſt zu orientiren. Die Annahme einer Inverſion, ſo daß εὐθέως οὐ für οὐκ εὐθέως ſtände, iſt noch unpaſſender, denn daraus würde folgen, daß Paulus nachher Menſchen um Rath gefragt habe, während er dies abſolut verneinen will. Ohne Ellipſe, wie Schott meint, kann aber εὐθέως nicht mit dem Folgenden verbunden werden, weil dieſes Wort ſeiner Natur nach einen poſitiven Satz erfordert. Man ergänzt am beſten προσέχων νοῦν, oder den poſitiven Gedanken, der gleich im Folgenden negativ ausgedrückt wird: „ich unterhandelte nicht mit Fleiſch und Blut," was weder auf Paulus ſelbſt, d. h. auf das Befragen ſeiner natürlichen Neigung, noch auf die Apoſtel, oder irgend welche andere Menſchen zu beſchränken, ſondern allgemein zu faſſen iſt. „Gott allein gehorſam, will Paulus ſagen, ſchloß ich alle menſchliche und als ſolche dem Irrthum unterworfene Berathung aus." (Προσανατίθημι eigentlich noch dazu auflegen, ſo Galat. 2, 6. In der Formel προσανατίθεσθαι τινί τι, oder wie Galat. 2, 2. ſteht, ἀνατίθεσθαι, heißt es: jemandem etwas vorlegen, vortragen, zur Berathung oder Entſcheidung. So öfter bei Diodor und Lucian. Nur einige geringere Codd. leſen hier προσανεθέμην.)

17. Vorzugsweiſe kam es dem Apoſtel aber darauf an, darzuthun, daß er ohne Verbindung mit den ältern Apoſteln geblieben ſey, weil ſeine judaiſtiſchen Widerſacher ihn als von dieſen

21, 20. — Die Form πατρικός findet ſich nur hier, πατρῷος kommt öfter vor, z. B. Ap. Geſch. 22, 3. 24, 14. Die παραδόσεις umfaſſen die ächt Moſaiſchen nebſt den traditionellen phariſäiſchen Satzungen; weder die einen, noch die andern allein.)

15. Wie das Ganze ſeine Zeit hat, in der die Erfüllung der göttlichen Verheißungen eintritt (Gal. 4, 4.), ſo auch jeder Einzelne. Als für Paulus (bei ſeiner Reiſe nach Damaskus) dieſer heilige Moment eintrat, ließ Gott ſeinen ewigen Rathſchluß der Erwählung in der Zeit durch die Berufung an ihn kommen, um ihn als Werkzeug für die Verbreitung des Evangeliums zu gebrauchen. (Das εὐδόκησεν ὁ Θεός entſpricht dem יְצָרַנִי, vergl. Pſ. 40, 14. — Ἀφορίζειν = ἐκλέγειν, vergl. zu Röm. 9, 1 Epheſ. 1, 4. — Ἐκ κοιλίας μήτρος μου = מִבֶּטֶן אִמִּי. Dem Sinne nach ſteht dieſe Formel ganz parallel dem πρὸ καταβολῆς κόσμου [Epheſ. 1, 4.], d. h. von Ewigkeit. Die Gnadenwahl ſoll dadurch als eine durch Werke auf keine Weiſe bedingte beſchrieben werden. [Vergl. zu Röm. 9, 11.] Die Gnade bezieht ſich daher ſowohl auf das ἀφορίζειν, als auf das καλεῖν. — Hier erſcheint nun die Offenbarung Chriſti als die Folge und Wirkung der Gnade; es iſt demnach unter dem ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί nicht die Erſcheinung Chriſti als ſolche zu verſtehen, ſondern dieſe mit der geſammten Gnadenwirkung im Zuſammenhange, in ſofern dadurch Chriſtus innerlich im Herzen Paulo als der ewige Gottesſohn offenbar ward. Bei der Erſcheinung, die Paulus bei Damaskus hatte, müſſen wir die Hauptwirkung in die innere Welt des Apoſtels verlegen; ein bloß phyſiſches Sehen konnte ſolche Wirkungen nicht hervorbringen*).

16. Der Zweck von dieſer Offenbarung war allerdings für Paulus auch ein ſubjectiver, nemlich ſeine Seligkeit, aber dieſer verſchwindet ihm in dem ungeheuern objectiven Zweck als ſich von

*) Auffallend könnte ſcheinen, daß Paulus des Ananias nicht Erwähnung thut, der ihn doch taufte (Ap. Geſch. 9, 18.), und von dem man daher am erſten hätte denken können, daß er Paulus auch unterrichtet habe. Da indeß Chriſtus und die Apoſtel von Johannes dem Täufer getauft waren, ohne irgend eine Belehrung von ihm empfangen zu haben, die damals bei der Taufe noch nicht ſtattfand, ſo konnte Paulus die Erwähnung ſeiner Taufe auch füglich übergehen; um ſo mehr, da die Taufe überall keine Abhängigkeit des Getauften vom Taufenden begründet.

ſelbſt verſtehend; mit ihm ward die Seligkeit der ganzen gläubigen Heidenwelt gegeben. (Vergl. Ap. Geſch. 9, 15.) Es iſt aber Chriſtus ſelbſt, nicht etwas von ihm, oder bloß die Lehre über ihn, Object der wahren Predigt, daher: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν. Die Verbindung des εὐθέως mit dem Vorhergehenden, für welche ſich Rückert und Neander gegen alle Handſchriften entſcheiden, um den Sinn zu gewinnen, daß Paulus in Arabien bereits geprediget habe, iſt durchaus unſtatthaft, denn nicht das kann Paulus nach dem Gedankengange ſagen wollen, daß er berufen ward, um ſogleich zu predigen; ſondern nur, daß er überhaupt zum Zwecke der Predigt berufen ward, und daß er, als er dies inne ward, ſogleich ſich dieſem Zwecke hingegeben habe, ohne ſich durch Menſchen beſtimmen zu laſſen. Daraus folgt aber nicht, daß er die göttliche Abſicht mit ſeiner Berufung auch gleich in den erſten Jahren vollzogen habe; vielmehr mußte er das Bedürfniß fühlen, ſich in dem neuen Elemente, in welches er eingetreten war, erſt zu orientiren. Die Annahme einer Inverſion, ſo daß εὐθέως οὐ für οὐκ εὐθέως ſtände, iſt noch unpaſſender, denn daraus würde folgen, daß Paulus nachher Menſchen um Rath gefragt habe, während er dies abſolut verneinen will. Ohne Ellipſe, wie Schott meint, kann aber εὐθέως nicht mit dem Folgenden verbunden werden, weil dieſes Wort ſeiner Natur nach einen poſitiven Satz erfordert. Man ergänzt am beſten προσέχων νοῦν, oder den poſitiven Gedanken, der gleich im Folgenden negativ ausgedrückt wird: „ich unterhandelte nicht mit Fleiſch und Blut," was weder auf Paulus ſelbſt, d. h. auf das Befragen ſeiner natürlichen Neigung, noch auf die Apoſtel, oder irgend welche andere Menſchen zu beſchränken, ſondern allgemein zu faſſen iſt. „Gott allein gehorſam, will Paulus ſagen, ſchloß ich alle menſchliche und als ſolche dem Irrthum unterworfene Berathung aus." (Προσανατίθημι eigentlich noch dazu auflegen, ſo Galat. 2, 6. In der Formel προσανατίθεσθαι τινί τι, oder wie Galat. 2, 2. ſteht, ἀνατίθεσθαι, heißt es: jemandem etwas vorlegen, vortragen, zur Berathung oder Entſcheidung. So öfter bei Diodor und Lucian. Nur einige geringere Codd. leſen hier προανεθέμην.)

17. Vorzugsweiſe kam es dem Apoſtel aber darauf an, darzuthun, daß er ohne Verbindung mit den ältern Apoſteln geblieben ſey, weil ſeine judaiſtiſchen Widerſacher ihn als von dieſen

abhängig darstellten; deshalb hebt Paulus hervor, er sey nach seiner Bekehrung zunächst nach Arabien gegangen und von da wieder nach Damaskus zurückgekehrt, habe also mit den Aposteln in Jerusalem keine Verbindung gehabt. (Statt ἀνῆλθον lesen BDEFG und andere kritische Auctoritäten ἀπῆλθον. Diese Lesart ist ohne Zweifel vorzuziehen, wie sie denn Lachmann auch in den Text aufgenommen hat, indem ἀνῆλθον wohl nur geändert ward, weil ἀπῆλθον gleich wieder folgt und V. 18. ἀνῆλθον von der Reise nach Jerusalem gebraucht ist, gemäß dem gewöhnlichern ἀναβαίνειν = עָלָה. — Der Ausdruck οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι deutet einmal auf die frühere Berufung der Zwölfe hin, stellt aber dann den Paulus jenen auch als Apostel im eigentlichen Sinne an die Seite. — Οὐδέ ist hier als streng negirende Partikel festzuhalten, weil der Gedanke den Nachdruck hat, daß er durchaus keinen Apostel sah. — In den Parallelen Ap. Gesch. 9, 22. 26. 22, 11. 17. ist von einer Reise nach Arabien nicht die Rede; vielmehr wird der erste und zweite Aufenthalt Pauli in Damaskus dort zusammengezogen. Die Worte unserer Stelle gestatten aber nicht, wie Usteri will, anzunehmen, daß Damaskus zu Arabien gerechnet ward *); beides erscheint vielmehr deutlich als geschieden. Das Ereigniß, welches 2 Kor. 11, 32. erzählt ist, gehört ohne Zweifel in den zweiten Aufenthalt in Damaskus; es setzt nemlich voraus, daß Paulus schon das Evangelium gepredigt hatte.

18. Wie die drei Jahre zu vertheilen sind, kann durchaus nicht mit Sicherheit angegeben werden **). Mir ist am wahrscheinlichsten, daß Paulus die längste Zeit in Arabien zubrachte, weil er

---

*) Da früher Damaskus noch nicht genannt war, deutet das πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν unverkennbar darauf hin, daß Paulus als bekannt voraussetzte, daß seine Berufung auf einer Reise nach Damaskus statt hatte.

**) Köhler's und Schrader's Annahme, Paulus sey nur wenige Tage in Arabien gewesen, ist willkührlich; eher deutet Ap. Gesch. 9, 19. das ἡμέρας τινάς nur auf kurze Zeit, die Paulus zuerst in Damaskus zubrachte. Die Stelle Ap. Gesch. 9, 23. weist freilich durch ἡμέραι ἱκαναί auf einen längern Aufenthalt hin, inzwischen doch immer nicht auf Jahre. In der Mitte zwischen beiden Stellen ist vermuthlich der längere von Lc. übergangene Aufenthalt Pauli in Arabien anzunehmen.

dort nicht zu lehren, ſondern ſich innerlich auszubilden beabſichtigte. (Vergl. in der allg. Einl. zu den Paul. Briefen §. 1. und zu Ap. Geſch. 9, 20 ff.) Das ἔπειτα kann übrigens nur von dem Hauptmoment, alſo von der Bekehrung Pauli an, gerechnet werden. Das Wichtigſte in dieſer Stelle iſt übrigens, daß Paulus angiebt, der Zweck dieſer ſeiner erſten Reiſe nach Jeruſalem ſey geweſen, Petrus kennen zu lernen. Mit den Relationen Ap. Geſch. 9, 26 ff. 22, 17 ff. ſteht dieſe Angabe nicht in Widerſpruch; es fragt ſich nur, was beabſichtigte Paulus bei dieſer Bekanntſchaft? Vermuthlich wollte er ſich mit Petrus verſtändigen über die künftige Wirkſamkeit, wie es nach 2, 6 ff. ſpäter vollſtändiger geſchah. Da er nemlich anfangs (vergl. zu Ap. Geſch. 9, 26 ff.) ſo große Widrigkeit in Jeruſalem antraf, beſchränkte er ſeinen Aufenthalt auf wenige Tage, was er hier anführt zum Beweiſe, daß er nicht von den Apoſteln unterrichtet ſeyn könne. (Das Wort ἱστορεῖν heißt recht eigentlich: Durch unmittelbare Wahrnehmung kennen lernen, nur freilich wird es gemeiniglich bloß von Sachen gebraucht, ſelten von Perſonen. Doch auch Joſeph. B. I. VI. 1. 8. Im N. T. findet es ſich nicht weiter. — Für Πέτρον leſen AB und andere Codices Κηφᾶν, wie 2, 9. Lachmann hat es in den Text aufgenommen; allein die Lesart hat wohl nur darin ihren Grund, daß man die folgende nachtheilige Schilderung vom Apoſtel Petrus ableiten und irgend einen Andern ſubſtituiren wollte. — Ob ἐπέμεινα πρός auf ein Wohnen bei Petrus deutet oder nicht, muß man dahin geſtellt bleiben laſſen. Der Ausdruck ἡμέραι δεκαπέντε entſpricht übrigens dem franzöſiſchen quinze jours, d. i. 2 Wochen.)

19. 20. Hier ſcheint zunächſt auffallend, daß bloß Petrus und Jakobus als diejenigen Apoſtel genannt werden, die Paulus in Jeruſalem geſehen habe, da es Ap. Geſch. 9, 27. heißt von Barnabas: ἤγαγε αὐτὸν πρὸς τοὺς ἀποστόλους, als wenn damals alle Apoſtel da geweſen wären. Allein nichts hindert anzunehmen, daß Lc. den Ausdruck „Apoſtel" in weiterem Sinne nimmt, ſo daß auch andere ausgezeichnete Lehrer darunter befaßt werden. Dazu kommt, daß die ganze Beſchreibung des Lc. ſo im allgemeinen gehalten iſt, daß man deutlich ſieht, er war nicht genau von den Verhältniſſen unterrichtet, unter denen die erſte Reiſe Pauli nach Jeruſalem ſtatt hatte; wir müſſen alſo

den *). Sie ſollen bloß die (in der Einleitung zum Brief an die Galater bereits widerlegte) Hypotheſe ſtützen, erſchweren aber nur die Erklärung dieſer, wie anderer Stellen, ohne irgend eine Erleichterung zu gewähren. Dagegen kann man aber wohl ſchwanken, ob man die Ap. Geſch. 11, 30. berührte Reiſe, oder die Ap. Geſch. 15. geſchilderte, zum Apoſtelconcil, hier zu verſtehen habe. Inzwiſchen entſcheiden ſich doch bei weitem die meiſten Gelehrten für die letztere Anſicht, obgleich Calvin, Eichhorn, Süskind, Paulus die erſtere Meinung vertheidigen, Grotius, Bertholdt, Kuinöl, Keil, Ulrich, Böttger, ſogar mit der Modification, daß für δεκατεσσάρων zu leſen ſey τεσσαρῶν. So ſcharfſinnig man indeß dieſe Conjectur auch zu vertheidigen geſucht hat (nemlich aus der anfänglichen Bezeichnung der Zahl durch den Buchſtaben Δ, der dann bald für zehn, bald für vier, geleſen ſeyn und ſo endlich die Verſchmelzung beider Zahlen herbeigeführt haben ſoll), ſo kann dieſelbe doch ſchon aus dem Grunde keine Billigung finden, weil ſie durchaus nicht durch Handſchriften oder ſonſtige kritiſche Auctoritäten unterſtützt wird **). Erwägen wir aber die Gründe für die Annahme der zweiten und gegen die Annahme der dritten Reiſe, ſo ſind es beſonders folgende. 1) Es liegt nach dem Zuſammenhange der ganzen Stelle in der Intention Pauli, alle ſeine Reiſen nach Jeruſalem aufzuzählen; da er nun 1, 20. einen Schwur anwendet, zum Zeugniß, daß er Wahrheit rede, und 2, 1. πάλιν gebraucht, bei der Angabe einer neuen Reiſe, ſo iſt anzunehmen, daß Paulus die Ap. Geſch. 11. referirte Reiſe nicht wird übergangen haben. 2) Wenn die 2, 1. erzählte Reiſe die zum Apoſtelconcil unternommene ſeyn ſollte, von der Ap. Geſch. 15. berichtet, ſo würde der Beſchlüſſe dieſes Concils Erwähnung geſchehen ſein; auch müßte Petrus dann ſelbſt nach den dortigen Verhandlungen über die Heidenchriſten noch wieder zurückgefallen ſein, was nicht wahrſcheinlich gemacht

*) Vergl. außer Schott's Schrift: Erörterung einiger wichtigen Punkte im Leben Pauli auch die Prolegomenen zu ſeinem Commentar über den Galaterbrief §. 4.

**) Zwar hat man ſich auf das Chronikon des Euſebius berufen, aber auch hier ſind die Handſchriften durchaus ſchwankend. (Vergl. Schott im Comm. p. 314. not. 6.)

werden könne. 3) Scheine Paulus nach dem Apoſtelconcil von ſeinen antijüdiſchen Anſichten nachgelaſſen zu haben; nach Ap. Geſch. 16, 3. habe er nemlich den Timotheus ſelbſt beſchnitten, was ſeinem frühern Benehmen widerſpräche. (Man vergl. Galat. 5, 2.) Um mit dieſem letzten Punkte zu beginnen, ſo iſt derſelbe ohne alle Bedeutung, daß nemlich Paulus einmal erklärt, wer ſich beſchneiden ließe, habe Chriſtum verloren, und dann doch Timotheus ſelbſt beſchneiden läßt, bildet gar keinen Widerſpruch, indem jener erſtere Gedanke nur dahin verſtanden werden darf, daß derjenige Chriſtum verliert, der ſich beſchneiden läßt, um durch dieſe Handlung ſelig zu werden; das war aber nicht die Intention bei der Beſchneidung des Timotheus, dieſer ſollte vielmehr dadurch nur geeigneter werden unter Juden und Proſelyten das Evangelium zu predigen. Dagegen aber ſind die beiden erſten Gründe allerdings von ſehr großer Bedeutung. Es ſcheint nemlich in der That nach dem großen Nachdruck, den Paulus (nach 1, 20.) auf die Reiſen nach Jeruſalem legt, undenkbar, daß er eine dieſer Reiſen ſollte übergangen haben. Da nun Ap. Geſch. 11, 30. die nächſte Reiſe iſt, auch Barnabas ihn dort begleitet, *wie auch* hier Galat. 2, 1. erzählt wird, ferner nach Galat. 2, 2. eine Offenbarung ihn zur Reiſe bewogen haben ſoll, was auf die Erzählung vom Agabus bezogen werden könnte (Ap. Geſch. 11, 28.); ſo ſcheint die Beziehung auf die zweite Reiſe ſich ſehr zu empfehlen. Allein zuvörderſt ſind die Nebenmomente ohne alle Beweiskraft, denn die Offenbarung, deren Paulus hier Erwähnung thut, geht auf eine Offenbarung, die er ſelbſt hatte, nicht aber andere. Und was die Begleitung des Barnabas betrifft, ſo paßt die Erwähnung ſeiner Begleitung in unſerer Stelle noch beſſer zu der Schilderung der dritten Reiſe in der Apoſtelgeſchichte (15, 2.), wonach außer Barnabas noch andere mit Paulus reiſten, von denen Galat. 2, 1. Titus genannt wird. Erwägen wir ferner, daß die ganze Schilderung der Verhandlungen bei dieſer Anweſenheit völlig zu der Beſchreibung paßt, welche Lc. (Ap. Geſch. 15.) vom Apoſtelconcil entwirft, — denn die Bedenklichkeit, daß der Beſchlüſſe des Concils hier keine Erwähnung geſchieht, erledigt ſich leicht durch die Annahme, daß Paulus dieſelben ſchon bei ſeiner letzten Anweſenheit in Galatien den dortigen Chriſten mitgetheilt hatte und dem-

nach als bekannt vorausſetzen konnte; — daß ferner die 14 Jahre, von der Bekehrung Pauli (nicht von der ſchon erwähnten Reiſe nach Jeruſalem) an gerechnet, welche Zählungsweiſe immer die allein wahrſcheinliche bleibt, ein zu langer Termin wäre, wenn wir die Ap. Geſch. 11, 30. berührte Reiſe hier annehmen wollten, indem Paulus bei dieſer noch dem Barnabas an Anſehen nachſtand, alſo erſt in den erſten Jahren nach der Bekehrung ſich befand, wie Hemſen *) treffend bemerkt hat; endlich auch die Auslaſſung der höchſt wichtigen Reiſe zum Apoſtelconcil noch weniger angenommen werden kann, als die der frühern; ſo ſpricht offenbar alles ſo ſehr für die dritte Reiſe (Ap. Geſch. 15.), daß der Wunſch entſteht, jene eine Bedenklichkeit, wie Paulus eine Reiſe nach Jeruſalem auslaſſen konnte, da eben der Nachdruck darauf liegt, daß er alle erwähnt, beſeitigen zu können. Denn auch durch den Umſtand, daß das Benehmen Petri, wenn es nach dem Concil fällt, ſchwer zu erklären iſt, können wir uns hier nicht leiten laſſen, weil dadurch bei einer rein hiſtoriſchen Frage ein dogmatiſches Moment ungehörig eingemiſcht würde. Wie ſich überdies dieſes Benehmen Petri, unbeſchadet ſeines apoſtoliſchen Charakters, erklären läßt, davon werden wir ſpäter beſonders handeln. Bei dieſer Unterſuchung nun, ob und wie ſich die Schwierigkeit, wie Paulus eine Reiſe übergehen konnte, beſeitigen laſſe, müſſen wir vor allem der Anſicht Schott's Erwähnung thun, wornach die Worte διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν ſo ſollen verſtanden werden können, daß die zweite und dritte Reiſe zugleich dadurch bezeichnet würden. Er will nemlich überſetzen: „im Verlauf von 14 Jahren," und πάλιν von der öftern Wiederholung der Reiſe verſtehen. (Vergl. die Prolegomenen S. 308.) Allein dieſes Mittel die Schwierigkeit zu entfernen, können wir uns nicht aneignen. Unleugbar kann nemlich zwar διὰ bei Zahlen „während, innerhalb" heißen, nur verbietet hier der Zuſammenhang durchaus von dieſer Bedeutung Gebrauch zu machen, und noch weniger von der πάλιν aufgedrungenen Bedeutung, da Paulus nicht kann erzählen wollen, was innerhalb einer, und noch

*) Hemſen's Leben des Apoſtels Paulus S. 68. Die Voranſtellung des Barnabas in der Stelle Ap. Geſch. 11, 30. deutet aller Wahrſcheinlichkeit darauf hin, daß bei jener Sendung dieſer die Hauptperſon war.

dazu so langen Zeit geschah, sondern nur wenn überhaupt die Reisen statt hatten. Wäre das der Sinn dieser Worte, was Schott angiebt, so könnten die Galater Paulo sagen: wer weiß, wie lange du in den 14 Jahren mit den Aposteln warst und wie viel du von ihnen erfuhrst; der Nerv der ganzen Beweisführung wäre also abgeschnitten gewesen. Das διὰ ist hier ohne Zweifel in der Bedeutung „nach" zu fassen, worauf auch das ἔπειτα entschieden führt. Wie es diese Bedeutung haben könne, zeigt Matthiä (Gramm. B. II. S. 13. 52.). Man vergl. Winer über diese Stelle im Comm. und der Gramm. S. 363. Note. Es wird hier demnach kein anderes Mittel geben als zu sagen, Paulus muß als der erste Zeuge für sein Leben angesehen werden; von der Absicht einer Täuschung kann an sich nicht die Rede seyn, aber auch nicht von einem Irrthum; eher ließe sich denken, daß ein Versehen auf der Seite des Lc. statt gehabt hätte. Indeß braucht man auch das nicht nothwendig anzunehmen, Lc. erzählt die Reise (Ap. Gesch. 11, 30.) so kurz, daß sich denken ließe, Paulus ward zwar mit Barnabas nach Jerusalem abgefertigt, sah sich aber durch Krankheit oder irgend einen andern Umstand *abgehalten*, selbst die Stadt zu betreten. Freilich spricht Ap. Gesch. 12, 25. wieder von der Abreise Pauli von Jerusalem, was dieser Annahme nicht günstig ist; jedenfalls mußte man sich also Lc. von diesem Nebenumstande, daß Paulus nicht mit Barnabas die Sendung vollständig vollzogen hatte, nicht gehörig unterrichtet denken. Jedenfalls sind die Verhältnisse so beschaffen, daß wir hier an die Reise zum Apostelconcil unter allen Umständen denken müssen, wenn auch die Art, wie sich die Berichte der Apostelgeschichte damit vereinigen lassen, dahin gestellt bleiben muß.

2. Um nun den galatischen Christen bemerklich zu machen, wie seine (des Apostels) Schritte nicht willkührlich, sondern von einem höhern Willen geleitet seyen, fügt Paulus hinzu: ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν. Nach Ap. Gesch. 15, 2. berichtet zwar Lc. nichts von einer Offenbarung, natürlich aber konnte von solchen innern Vorgängen nur der Apostel selbst genau unterrichtet seyn. Diesen Ausdruck hat fälschlich Hermann (im angeführten Programm. Leipz. 1832. S. 6.) erklären wollen: explicationis causa, d. h. Behufs der Besprechung und Erläuterung über die Lehre des Evangeliums; er meint, solle es auf göttliche Offenbarung

gehen, so dürfe τινὰ nicht fehlen. Allein da im ersten Capitel schon von den ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen die Rede gewesen war, konnte Paulus ohne Härte bloß schreiben κατὰ ἀποκάλυψιν. Überdies hat ἀποκάλυψις in der Sprache des N. T. die fixirte Bedeutung „göttliche Mittheilung, Offenbarung." Als die eigentliche Aufgabe bei dieser Reise nennt Paulus nun aber den Wunsch, den Aposteln seine Art unter den Heiden zu predigen vorzulegen, um dazu ihre Billigung einzuholen. Gerade die Frage, wie das Evangelium unter den Heiden zu verbreiten sey, war es aber, die bei dem Concil (Ap. Gesch. 15.) entschieden werden sollte; es paßt also unser Brief ganz zu jenem Berichte, den A. giebt. (Über ἀνεθέμην vergl. zu 1, 16. Das Vorlegen involvirt hier nach dem Zusammenhange die Prüfung des Vorgelegten. — Aus dem Frühern ist klar, daß αὐτοῖς nur die Apostel bezeichnen kann, nicht alle Christen in Jerusalem. — Der Ausdruck εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω bezeichnet hier aber die Art und Weise des Vortrags und die ganze Verfahrungsweise, deren sich der Apostel in der Heidenwelt bedient hatte und noch fortwährend bediente.) Schwierig sind aber die letzten Worte des Verses. Zwar wird sich wohl die Verbindung von δοκοῦσι μήπως, in dem Sinne: „besonders aber denen, die etwa glauben mögten, daß ich vergeblich liefe," nicht leicht mehr Jemandem empfehlen, denn von allem übrigen abgesehen, V. 6. macht zu klar, daß οἱ δοκοῦντες hier eine andere Bedeutung hat; der Ausdruck soll ohne Zweifel die Angesehensten unter den Aposteln herausfondern und auf sie den Begriff der Prüfung der vorgelegten Frage besonders beschränken. In dem κατ' ἰδίαν braucht nemlich nicht etwas Locales zu liegen, es entspricht ganz unserm „besonders, vorzugsweise." Aber die Anknüpfung des μήπως κ. τ. λ. ist nicht ohne Schwierigkeit. Man stößt nämlich an den Formen τρέχω und ἔδραμον an, man erwartet nach μήπως den Optativ. Fritzsche wollte daher den Satz für sich und als Frage fassen: **num frustra operam meam in evangelium insumo aut insumsi?** Allein diese Fassung empfiehlt sich gar nicht und ist auch von ihrem Urheber selbst später zurückgenommen. Es ist vielmehr τρέχω als Conjunct. Präs. zu nehmen, womit μήπως im N. T. construirt wird, ἔδραμον aber läßt sich durch die Annahme entschuldigen, daß er seine frühere Wirksamkeit direct anfügt. (So

Winer richtig in der Gramm. S. 471.) Die Meinung Usteri's und Schott's, daß wegen ἔδραμον auch τρέχω der Indicativ seyn müsse, ist irrig, Paulus verbindet öfter verschiedene Modi mit derselben Partikel nach Verschiedenheit des Gedankens. So namentlich 1 Thess. 3, 5. (Die vollständige Formel δοκοῦντες εἶναί τι findet sich 2, 6. 6, 3. Auch Plato [apol. Socr. c. 33.] braucht sie. Es kann nicht geleugnet werden, daß sie einen tadelnden Nebenbegriff hat, wie Galat. 6, 3. deutlich zeigt. Derselbe ist aber hier nicht auf die Apostel selbst, sondern nur auf die judaistischen Irrlehrer zu beziehen, welche das apostolische Ansehen mißbrauchten für ihre Zwecke, indem sie ohne Berechtigung und ohne Erlaubniß Seitens der Apostel ihre Auctorität vorschützten. Eben so verhält es sich 2 Kor. 11, 5. mit dem Ausdruck οἱ ὑπὲρ λίαν ἀπόστολοι. Man vergl. den Comm. z. d. St.)

3. Zum Zeugniß, wie die Apostel sein freieres Verfahren mit den Heiden anerkannten, bemerkt Paulus, daß Titus, der ihn begleitete, nicht genöthigt ward, sich beschneiden zu lassen, obgleich er hellenischer Abkunft war. Freiwillig ließ Paulus den Timotheus beschneiden (Ap. Gesch. 16, 3.), auf keinen Fall hätte er sich aber zwingen lassen. (Das ἀλλ' οὐδέ ist zu erklären aus dem in der Seele Pauli ruhenden Zwischengedanken: und die Apostel erkannten auch mein Evangelium so vollkommen an, daß nicht einmal Titus, der doch als unbeschnittener vor ihnen erschien, gezwungen ward, sich beschneiden zu lassen.)

4. 5. Schwierig ist nun das Folgende wegen der Anknüpfung ans Vorhergehende und der Construction des ganzen Satzes. Die ersten Worte ließen sich zwar passend an ἠναγκάσθη anschließen, wenn nicht das δὲ hindernd entgegenstände. Diese Partikel haben alle kritischen Auctoritäten, nur Hieronymus, Theodoret, Theophylakt, conjecturirten, daß sie wohl zu löschen seyn dürfte. Eben so wäre die Construction des Satzes einfach, wenn V. 5. das οἷς οὐδέ fehlte; denn wäre der Sinn: Titus ward zwar nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, aber wegen der falschen Brüder gab ich nach. Allerdings hat nun der Codex D. diese Auslassung, auch fehlen die Worte bei einigen lateinischen Vätern; Tertullian leitet die Lesart mit der Negation sogar von einer Textesdepravation des Marcion her. Diese Auctoritäten veranlaßten Mill, Semler, Koppe, Griesbach, das οἷς οὐδέ zu

löschen. Allein es ist zu klar, daß diese Änderung bloß gema ist, um der Schwierigkeit in der Construction zu entgehen. Pa lus wäre nämlich seinen Grundsätzen ganz untreu geworden, we er den falschen Brüdern nachgegeben hätte; es wäre ganz unp send, dann zu sagen πρὸς ὥραν εἴξαμεν, er wäre dadurch ge und gar den Irrlehrern gewichen. Eine Unregelmäßigkeit i Construction ist demnach jedenfalls hier anzunehmen, was a um so weniger Bedenken hat, je öfter dergleichen bei Paul vorkommen. Es fragt sich nun, wie wir uns die Entstehung ungenauen Construction zu denken haben. In V. 3. liegt ni ausdrücklich, daß Titus gar nicht beschnitten sey, sondern n daß er nicht dazu gezwungen ward. Man könnte daher sag wie Rückert, Paulus habe fortfahren wollen: um der falsc Brüder willen habe er ihn indeß doch beschnitten, aber freir lig, ohne ihnen zu weichen. Allein hier kam eben alles auf i Thatsächliche an; beschnitt Paulus den Titus im Angesicht di Menschen, so ward er ihrem Willen gehorsam. Wir mü durchaus annehmen, Titus ward gar nicht beschnitten. Wie k aber Paulus nun zu dem Anfang: διὰ δὲ τοὺς κ. τ. λ. Ich klare es mir folgendermaßen. V. 3. hat ganz die Natur ei Nebenbemerkung, der Satz könnte parenthetisch von V. 2. 4. abgesondert werden. Das δέ ist daher in Verbindung mit Gedanken V. 2. zu bringen und zwar scheint dem Apostel gendes in der Seele gelegen zu haben. Ich ging zwar nach J salem, um den Aposteln mein Evangelium zur Prüfung vorz gen; aber um dieser willen war es eigentlich gar nicht nöt selbst Titus ward nicht einmal genöthigt, sich beschneiden zu sen; allein um der falschen Brüder willen sah ich mich zu Sch ten veranlaßt. Im Eifer der Rede aber läßt sich Paulus der angefangenen Construction abführen und schildert statt de die Beschaffenheit der Irrlehrer. Dazu paßt dann auch V. sehr gut, wornach Paulus wieder sein gutes Verhältniß zu Aposteln bewährt. Diese Annahme dürfte der bloßen Ergänz von ἀνέβην oder ἀνεθέμην vorzuziehen seyn, für welche sich charia, Storr, Rosenmüller, Borger entschieden. — A nun aber die Schilderung der ψευδάδελφοι betrifft (2 Kor. 26.), so nennt Paulus dieselben παρεισάκτους, weil sie in lauterer Gesinnung sich in die Kirche eingeschlichen haben (παρεις

σον), nemlich ohne, wie es nöthig war, ihre alte phariſäiſche Richtung ſelbſtverleugnend aufzugeben. Sie wollten, wie früher die Juden, ſo in der Kirche die Chriſten mit dem Joch ihrer Satzungen belaſten und herrſchen, alſo die chriſtliche ἐλευθερία vom Geſetz, die allen Gläubigen als ὄντες ἐν Χριστῷ zukam, verdächtigen (κατασκοπεῖν in böſer Abſicht als Spion etwas auskundſchaften, um es zu verrathen). In ähnlicher Weiſe ſpricht Paulus über dieſe Irrlehrer an andern Stellen, namentlich 2 Kor. 11. Dieſen Anmaßungen, ſagt Paulus, ſey er auch keinen Augenblick gewichen (πρὸς ὥραν Joh. 5, 35. 1 Theſſ. 2, 17. Philem. V. 15.), um den Seinigen, für die er die Verantwortlichkeit der rechten Leitung trug, die Wahrheit des Evangeliums, d. h. das Evangelium in ſeiner reinen, unverkümmerten Natur zu bewahren. (V. 4. Die Form παρείσακτος findet ſich nicht weiter, das Verbum kommt 2 Petr. 2, 1. vor. — Für καταδουλώσωνται iſt mit Lachmann die Activform vorzuziehen, nach AB und andern bedeutenden Autoritäten; die Abſchreiber ſetzten vermuthlich die ihnen geläufigere Medialform in den Text. V. 5. Das εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ hat Hermann ſo erklärt: Fratribus falsis ne horae quidem spatium Jesu obsequio segnior fui. Allein vom Verhältniß zu Chriſto braucht Paulus nie ὑποταγή. Es iſt vielmehr, wie Winer ſchon richtig bemerkt, εἴξαμεν Bezeichnung des Einmaligen der Handlung, τῇ ὑποταγῇ aber Ausdruck für die Gemüthsſtellung, aus der die Handlung hervorgeht: „ich wich ihnen nicht, als ein Gehorſamer, oder im Gehorſam gegen ſie.")

6. Auch hier wieder findet ſich eine unendliche Menge von verſchiedenen Erklärungen, von denen indeß die große Mehrzahl von ſolcher Beſchaffenheit iſt, daß es ſich nicht lohnt auf ſie näher einzugehen. Namentlich alle diejenigen, welche hier bei dem ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων Apoſiopeſen oder Ellipſen annehmen, als „habe ich nichts gehört, gelernt, erfahren," ſind in ſofern ganz unzuläſſig, als hier im zweiten Capitel nicht mehr die Aufgabe Pauli iſt, darzuthun, daß er nichts von den Apoſteln empfangen habe, ſondern zu zeigen, daß ſie ſeine Wirkſamkeit als dem Geiſte des Chriſtenthums entſprechend anerkannten, was die Worte von ἐμοὶ γὰρ an bis V. 10. ausdrücklich ausführen. Das γὰρ geſtattet demnach in keiner Weiſe in V. 6. einen ganz fremden Inhalt hinein zu tragen. Dazu kommt, daß das δὲ im Anfange

von V. 6. irgendwie einen Gegensatz mit V. 5. voraussetzen läßt. Hiernach ist nun ohne Zweifel das Einfachste mit Rückert, ohne alle Parenthese das οὐδέν μοι διαφέρει mit ἀπὸ τῶν δοκούντων zu verbinden und den ganzen Gedankenzusammenhang also herzustellen: „ich bin den falschen Brüdern keinen Augenblick gewichen, um euch das Evangelium ungetrübt zu bewahren; um die angesehenen Apostel kümmere ich mich aber dabei nicht, denn sie haben mir keine neuen Lasten aufgelegt, im Gegentheil meine Wirksamkeit gebilligt." Hierbei kann das kein Bedenken erregen, daß Paulus von den Hauptaposteln die wegwerfende Formel οὐδέν μοι διαφέρει braucht, denn das Strafende darin bezieht sich nicht auf dieselben selbst, sondern auf die Irrlehrer, welche die apostolische Auctorität mißbrauchten. (Vergl. zu V. 2.) Aber die Construction des οὐδέν διαφέρει mit ἀπό könnte Bedenken erregen, wenigstens ist sie ohne Beispiel. Da indeß die angegebene Fassung der Stelle in den Gesammtzusammenhang des Abschnitts allein gut hineingeht, so kann uns diese Schwierigkeit von ihr nicht abbringen. Wir können füglich annehmen, daß der Apostel, als er mit ἀπὸ begann, zuerst eine andere Phrase im Sinn hatte, dann aber etwas ungenau das οὐδέν μοι διαφέρει folgen ließ. Übrigens gestattet das ὁποῖοί ποτε ἦσαν keine andere Auffassung, als die, wornach auf die nahe Verbindung und den Umgang der Apostel mit dem Herrn selbst hingewiesen wird. So schon richtig Luther, Beza, Winer, Flatt u. A. Die Worte endlich: πρόσωπον Θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, sollen die Nichtigkeit aller äußern Momente vor Gottes Auge ausdrücken, also auch des äußern Umgangs mit Christo, den ja Judas auch genossen hatte; im Vergleich mit dem innern Zeugniß des Geistes, das Paulus für sich hatte. „Geist zeugt, daß Geist Wahrheit ist." (1 Joh. 5, 6.)

7—10. Hiernach läßt nun Paulus die Mittheilung über sein Verhältniß zu den Aposteln, wie es auf dem Concil festgestellt ward, folgen, wodurch der Bericht der Apostelgeschichte (Cap. 15.) vervollständigt wird. Die drei Hauptapostel Jakobus, Petrus und Johannes, welche hier als στύλοι τῆς ἐκκλησίας (wobei das Bild zum Grunde liegt, wornach die Kirche mit einem Tempel verglichen wird, 1 Kor. 3, 16. Ephes. 2, 21. Offenb. 3, 12.) dargestellt werden, legten Paulo nicht nur (wie die Ju-

daiſten verlangten und hofften) keine Laſt auf (nemlich in Beziehung auf ſeine Bekehrungsthätigkeit, alſo die Bekehrten beſchneiden zu laſſen — ihre Laſt ſieht Paulus in der Liebe als die ſeinige an —), ſondern ſie ſchloſſen eine Art von Convention über die Grenzen ihrer Wirkſamkeit mit einander ab. Hierzu wurden die Apoſtel veranlaßt durch die Überzeugung von der großen geſegneten Wirkſamkeit Pauli in der Heidenwelt, von der er und Barnabas ihnen Bericht abſtatteten nach Ap. Geſch. 15, 12., die ohne Unterſtützung der Gnade nicht möglich geweſen wäre. Sie ſahen ein, daß Paulo eine gleiche Aufgabe unter den Heiden vom Herrn vertraut war, wie dem Petrus (der als der erſte für alle Apoſtel genannt wird, wie Paulus für Barnabas und alle mit ihm Arbeitenden) unter den Juden. Zur Vermeidung alles Streits und jeglicher Eiferſucht theilten ſie nun die Gebiete mit der Bedingung, daß ſie (Paulus und die Heidenapoſtel überhaupt) der Armen gedenken ſollten. Wie ſorgſam Paulus dieſe Bedingung einzuhalten bemüht war, zeigen alle ſeine Briefe, vergl. beſonders 1 Kor. 16, 1. 2 Kor. 8 und 9., wo auch zu 1 Kor. 16, 1. über die muthmaßlichen Urſachen dieſer auffallenden Clauſel gehandelt wird. Zur Erklärung des Umſtandes, daß man die Almoſenſendung als eine Pflicht den Heidenchriſten auflegte, dient vor allem, daß man darin einen Erſatz für die jüdiſche Tempelſteuer und den Ausdruck der Abhängigkeit von der jeruſalemiſchen Muttergemeine geſehen zu haben ſcheint. Übrigens liegt in der Natur dieſer Verabredung, daß ſie nicht als abſolut zu denken iſt; ſo genau ſich Paulus auch nach derſelben richtete (vergl. zu Röm. 15, 20. 2 Kor. 10, 13.), ſo nahm er doch keinen Anſtand bei ſeinen Reiſen durch Paläſtina nach Jeruſalem auch vor Juden zu predigen. Ja, ſelbſt in der Heidenwelt bot Paulus, nach dem Zeugniß der Apoſtelgeſchichte, immer zuerſt den Juden das Evangelium an, ein Umſtand, in dem erſt Baur's Unkritik einen Widerſpruch mit dieſer Convention und einen Beweis der Unächtheit der Apoſtelgeſchichte hat finden können. In ſpäterer Zeit, als man ſich mehr und mehr überzeugt, daß die Juden der Maſſe nach das Evangelium von ſich ſtießen, die Heiden es aber aufnahmen, ſcheint die Verabredung überdies ſtillſchweigend in Vergeſſenheit gerathen zu ſeyn; wir finden wenigſtens, daß die für die Juden beſtimmten Apoſtel, namentlich Petrus und Johan-

nes, gegen das Ende ihres Lebens Paläſtina verlaſſen und ihre Wirkſamkeit auch ganz und gar den Heiden widmen. (Über προσανατίθεσθαι, das hier in der Grundbedeutung „dazu drauflegen" zu faſſen iſt, vergl. zu 1, 16. — V. 7. Über die bekannte Conſtruction πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον vergl. Winer's Gr. S. 205. — V. 8. ἐνεργεῖν braucht Paulus häufig von der Kraft der göttlichen Gnade 1 Kor. 12, 6. Epheſ. 1, 11. Phil. 2, 15. — V. 9. Die Vergleichung der Apoſtel mit Säulen hat im rabbiniſchen Sprachgebrauch Analoga; ſo heißt Abraham עַמּוּד הָעוֹלָם, Säule der Welt. — Über Κηφᾶς vergl. zu Joh. 1, 42. — Über die Formel δεξιὰς διδόναι vergl. 1 Macc. 11, 50. 62. 13, 50. — Bei dem ἵνα ἡμεῖς iſt zu ergänzen εὐαγγελισώμεθα. — V. 10. über die Wiederholung des αὐτὸ τοῦτο nach ὅ vergl. Winer's Gr. S. 159.)

§. 4. Pauli Streit mit Petrus. (2, 11—21.)

11—13. So weit geht nun die Mittheilung über die Vorgänge beim Apoſtelconcil. Von V. 11 ff. an reiht ſich hieran ein merkwürdiger Bericht über ein ſpäteres Ereigniß, von dem wir gar keine anderweitigen Nachrichten haben. Paulus berichtet nemlich hier, daß Petrus, (wann, bleibt ungewiß), nach Antiochien gekommen ſey und anfänglich mit den Heidenchriſten Gemeinſchaft gehalten habe (συνήσθιεν ſteht ſynekdochiſch für das des Zuſammenlebens, Umgangpflegens überhaupt. Vergl. zu Lc. 15, 2. 1 Kor. 5, 11. Ap. Geſch. 10, 10. 11, 3. 15, 29.) Als aber gewiſſe Perſonen von Jakobus kamen, habe er ſich zurückgezogen aus Furcht vor den ſtrengen Judenchriſten. Die andern Juden (d. i. Judenchriſten) der antiocheniſchen Gemeine, die vermuthlich auch anfangs ſich zu den Heidenchriſten hielten, hätten ſich nun auch an ihn angeſchloſſen und ſelbſt Barnabas ſey durch ihren Einfluß von ihm abgezogen worden. Paulus bezeichnet dieſes Verfahren mit dem ſtarken Ausdruck ὑπόκρισις, wodurch er ausdrücken will, daß ihr Handeln nicht in Übereinſtimmung ſtand mit ihrer Einſicht; ſie ließen ſich durch die Furcht vor den Anfeindungen und Verketzerungen der Judaiſten einſchüchtern gegen ihre beſſere Überzeugung zu handeln. Dieſe Mitthei-

lung macht nun einen ſchmerzlichen und allerlei Zweifel erweckenden Eindruck *). In der erſten jungen Kirche Chriſti iſt man geneigt, ſich alles in ſeligem Frieden zu denken, ohne Zank und Streit; nach dieſem Bericht ſcheint aber Jakobus, der doch nach Ap. Geſch. 15, 13 ff. für Paulus war, ihm entgegengewirkt zu haben. Die Apoſtel denken wir uns als heilige, unfehlbare Männer, auf deren Zeugniß die Kirche beruht; hier erſcheinen der Felſenmann Petrus und Barnabas, der treue Gefährte Pauli, als durchaus wankelmüthig, und zwar in einem ſo höchſt wichtigen Punkte, nach einem feierlichen Beſchluſſe des Concils. Wo bleibt da die Lehre von der Inſpiration, von der Erfülltheit der Apoſtel vom h. Geiſt? Man begreift hiernach, daß man ſich bemühte, die Zeit der Abfaſſung des Briefes wenigſtens vor das Concil zu legen, um das Auffallende im Verfahren Petri zu mildern; wir ſahen aber in der Einleitung, daß die geſchichtlichen Momente es nicht geſtatten und dann iſt doch der Gewinn nur unbedeutend; Petri Verfahren fällt ja in jedem Fall nach der Ausgießung des h. Geiſtes, der ihn in alle Wahrheit leiten ſollte. Durch die Interpretation läßt ſich indeß der eine auffallende Punkt erledigen, daß nemlich Jakobus dem Paulus entgegengewirkt zu haben ſcheint. Denn wenn jene judaiſtiſchen Emiſſaire V. 12. heißen τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, ſo liegt darin nicht, daß Jakobus ſelbſt ſie zu dem Zwecke abgeſchickt habe, um dem Paulus entgegenzuwirken **), ſondern nur, daß ſie aus der Gemeine des Jakobus, aus Jeruſalem kamen und ſich auf ſeine Auctorität, aber fälſchlich, beriefen. Sollte nemlich die perſönliche Mitwirkung und Abſicht des Jakobus ausgedrückt ſeyn, ſo würde nicht ἀπὸ, ſondern ὑπὸ oder παρὰ geſetzt ſeyn. (Vergl. Winer's Gr. S. 349.) Allein das ſchwankende Verfahren des Petrus und

*) Man vergl. Weismann usus et abusus censurae Petri Paulinae. Tubing. 1745. Knapp de dispari formula, qua Paulus et Jacobus usi sint; in deſſen scr. var. arg. Böckel adumbratio quaestionis de controversia inter Paulum et Petrum Antiochiae oborta. Lips. 1817.

**) Vergl. hierüber die Bemerkungen im Comm. zu Ap. Geſch. 15, 1., wo die verwandten Worte τινὲς ἐξ ἡμῶν (15, 24.) mit dieſem Ausdruck zuſammengeſtellt werden und gezeigt iſt, daß die Apoſtel in ihrem Schreiben doch eben dieſe τινὲς desavouiren.

Barnabas bleibt immer; denn wenn auch Κηφᾶς für Πέτρος zu lesen seyn dürfte, so ist doch die Behauptung, zu der schon einige Kirchenväter*) flüchteten, gänzlich unstatthaft, daß nicht vom Apostel dieses Namens, sondern von einem andern Kephas hier die Rede seyn soll. Wir müssen uns also über diese Erzählung aus innern Gründen orientiren. Die Mittheilung des h. Geistes an die Apostel hatte nicht den Zweck, sie sittlich absolut vollkommen zu machen, sondern nur sie in der Lehre zu irrthumlosen Organen der Wahrheit zu erheben **). Wie von den Propheten des A. T., so hat es auch bei den Aposteln kein Bedenken anzunehmen, daß sie fehlen konnten; Paulus bekennt selbst, daß sein alter Mensch noch lebe, daß er täglich sterben müsse und eines Pfahls im Fleisch bedürfe. Es finden sich auch Beispiele von nicht ganz vollkommener Verfahrungsweise; man vergl. namentlich Ap. Gesch. 15, 36 ff. 23, 3 ff. und die Bemerkungen dazu im Commentar. Nun aber scheint in diesem Fall die Schwierigkeit dadurch zu wachsen, daß der Irrthum des Petrus und Barnabas in einem so wichtigen Punkte statt hatte, der mit dem Dogma eng zusammenhängt, wie denn auch Paulus in seiner Strafrede gegen Petrus (2, 14 ff.) ihm das Dogma entgegenhält und die Lehre vom Glauben im Gegensatz gegen die Werke entwickelt. Allein der Umstand, daß Paulus das Verfahren des Petrus und Barnabas als Heuchelei bezeichnet, hebt dieses Bedenken, und gerade dieser harte Ausdruck wird für die Erklärung eine bedeutende Milderung. Petrus lehrte ganz richtig und war an den Beschlüssen des Concils nicht irre geworden, er handelte nur schwach, indem er sich einschüchtern ließ. Sein Versehen war daher ein rein persönliches, wodurch sein apostolischer Amtscharakter nicht im Geringsten beeinträchtigt wird. In Beziehung auf seinen persönlichen Charakter bleibt indeß merkwürdig, daß er, der Felsenmann, wie dort bei der Verleugnung des Herrn, so

*) Namentlich Clemens Alex. nach dem Zeugniß des Eusebius K. Gesch. I. 12.

**) Vergl. Steudel's treffliche Ausführung des Gedankens, daß die Unfehlbarkeit der Apostel in der Lehre ganz unabhängig zu denken ist von dem Grade ihrer persönlichen Vollendung. (Tübing. Zeitschr. Jahrg. 1832. H. 2.)

hier durch Furcht überwunden werden konnte. (Vergl. darüber die Bemerkungen im Comm. zu Joh. 18, 15—18.) Übrigens ist das Antiochien, wo diese Begebenheit statt hatte, nicht das in Pisidien (Ap. Gesch. 13, 14. 14, 19.), sondern das berühmte Antiochien in Cölesyrien am Orontes, welches anfänglich, bis Rom mehr aufblühte, der Centralpunkt des heidnisch-christlichen Lebens war. (V. 11. *κατὰ πρόςωπον* überträgt Winer treffend praesens praesenti, Stirn gegen Stirn. — *Καταγινώσκω* über jemanden urtheilen und zwar gewöhnlich ungünstig, daher tadeln, strafen. Die passive Form hat man hier häufig fassen wollen: reprehensione dignus, reprehendendus, was aber nicht darin liegt. Einfacher ist zu übersetzen: „denn es war Tadel oder Klage über ihn gekommen," ohne Zweifel von Seiten der Heidenchristen, deren Umgang er gemieden hatte. — V. 12. *ὑποστέλλω* clam se subducere, sich heimlich zurückziehen; die offene Folge davon war denn das *ἀφορίζειν*. — V. 13. *συναπάγεσθαι* alicujus exemplo abripi, findet sich noch 2 Petr. 3, 17.)

14. Hiernach führt Paulus nun an, was er dem Petrus strafend im Angesicht der Gemeine (*ἔμπροσθεν πάντων*) geäußert habe. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nicht eben die ipissima verba dieser Rede an Petrus haben (weshalb auch, wie wir gleich sehen werden, die Frage nach dem Ende der directen Rede eine müßige ist), vielmehr hat Paulus sie so modificirt, daß sie zugleich den Galatern eine Belehrung seyn konnten über die Natur des Evangeliums im Verhältniß zum Gesetz. Dafür aber, daß Petrus sich durch die Vorstellungen Pauli hat überzeugen lassen, spricht das spätere Verhältniß beider großen Lehrer zu einander, und namentlich die Äußerungen 2 Petr. 3, 15 ff. (*Ὀρθοποδεῖν* rectis pedibus incedere, dann richtig wandeln, gleich *ἀκριβῶς περιπατεῖν* Ephes. 5, 15. — Der Ausdruck *ἐθνικῶς ζῇς* bezeichnet das Leben, ohne das Mosaische Gesetz streng zu beobachten. — Die rec. liest *τί*, aber nach A B C D E ist *πῶς* entschieden vorzuziehen. Das *ἀναγκάζειν* ist nur ein moralisches Zwingen durch die Macht seines Beispiels. Die Argumentation hat übrigens nur dann Beweiskraft, wenn man, wie wir thaten, voraussetzt, daß Petrus immer noch die Überzeugung von der Freiheit der Christen vom Gesetz festhielt. Denn sonst hätte er antworten können, ich habe darüber meine Ansicht geändert.)

15. 16. Während Calvin, Beza, Semler, Koppe nur V. 14. als die an Petrus gerichtete Frage betrachtet wissen wollten, dehnten sie andere bis V. 16., wieder andere bis V. 17. aus. Das Richtigste ist wohl bis V. 21. den Zusammenhang fortgehen zu lassen, ohne aber ängstlich die Worte als in dieser Form gesprochen anzusehen. Allerdings tritt aber anfangs die specielle Beziehung auf Petrus noch stärker hervor und verliert sich erst allmählig ins Allgemeine. So kann das ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι κ. τ. λ. unmöglich von den Galatern im Allgemeinen gesagt werden, da die Mehrzahl von ihnen heidnischen Ursprungs war. In diesen ersten Worten knüpft übrigens Paulus an die Ansicht der Judaisten an, daß die Juden vor den Heiden etwas voraus hätten. Man hat aber auffallend gefunden, daß er zugiebt, die Juden seyen nicht ἁμαρτωλοί, da er im Römerbriefe (Cap. 2.) ausführt, sie seyen auch in der Sünde. Man hat an eine Anbequemung an die jüdische Vorstellung von den Heiden denken wollen, allein dadurch hätte Paulus, von der innern Unwahrheit abgesehen, seinem eigenen Interesse entgegengehandelt, indem er ihnen ihr Princip zugegeben hätte. Wir müssen vielmehr sagen, daß das οὐκ ἁμαρτωλοί die Juden nicht sündlos darstellen soll, sondern nur als durch die göttliche Offenbarung, welche ihnen geworden, begünstigt vor den Heiden und deshalb allerdings weniger roh und grob der Sünde verfallen. Die Sündhaftigkeit auch der Juden stellt ja das Folgende hinlänglich ins Licht, wornach auch sie nur der Glaube an Christus gerecht machen kann. Ein Mißverständniß war also gar nicht möglich. In dem εἰδότες δ. appellirt Paulus an das christliche Bewußtseyn Petri und aller Gläubigen, daß nicht ἔργα νόμου, sondern nur die πίστις Ἰ. Χριστοῦ = εἰς Ἰ. Χριστὸν (Röm. 3, 22.) den Menschen gerecht mache, woraus hervorgeht, daß die Art und Weise der Judaisten als Christen noch durch die Beobachtung des Gesetzes selig werden zu wollen, in ihrer Verkehrtheit erscheint. Denn eben deshalb, fährt Paulus fort, haben wir den Glauben an Christus in uns angenommen, um durch ihn gerecht zu werden und nicht aus den Gesetzeswerken, weil niemand aus denselben gerecht werden kann. — Diese Darstellung entspricht nun in Inhalt und Form vollkommen der Stelle Röm. 3, 21 ff., auf deren Erklärung wir rücksichtlich des Einzelnen und des Ganzen hier und für das Fol-

gende verweiſen. Es verſteht ſich namentlich auch hier, wie dort im Römerbriefe, von ſelbſt, daß das Geſetz nicht bloß vom jüdiſchen Cärimonialgeſetz zu verſtehen iſt, auf welches es allerdings nach dem geſchichtlichen Zuſammenhange zunächſt geht, ſondern daß daſſelbe vom Geſetz in jeder Form, von der katholiſchen Werkheiligkeit, wie vom kategoriſchen Imperative, gilt. Die Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur iſt an ſich zur vollkommenen Geſetzeserfüllung unfähig, nur eine ſolche aber gilt vor dem heiligen Gott; dieſe hat Chriſtus, der Repräſentant des Geſchlechts, für alle erfüllt, ſterbend und lebend, und durch den Glauben wird ſein Werk unſer Werk. (V. 15. φύσει bezeichnet die leibliche Abſtammung, wie Röm. 2, 27. — V. 16. fehlt das δέ im text. rec. Dann kann V. 15. mit V. 16. zu einem Satz verbunden werden. Allein B C D E G I haben es, und die Auslaſſung erklärt ſich offenbar leichter, als das Zuſetzen deſſelben; darnach muß dann V. 15. als Satz für ſich gefaßt werden. — Das καὶ ἡμεῖς, auch wir, iſt zu erklären: auch wir Juden, die wir doch das Geſetz haben, ſind an Chriſtus gläubig geworden, geſtehen alſo ein, daß das Geſetz als ſolches nicht gerecht machen kann. — Die Schlußworte διότι ἐξ ἔργων νόμου κ. τ. λ., welche ſich auch Röm. 3, 20. finden, ſcheinen nach Pſ. 143, 2. gebildet zu ſeyn, worauf auch die ſtark hebraiſirende Färbung derſelben hinleitet.)

17. An dieſen Gedanken, daß auch die Juden des Glaubens an Chriſtum bedürfen, ſchließt ſich nun die Rüge des Verfahrens Petri und der Judenchriſten. Daß dieſelbe in V. 17. liegt, zeigt deutlich V. 18. mit ſeinem folgenden γάρ. Wie dies aber in V. 17. liegt, iſt nicht recht klar, man könnte nemlich zuerſt die Worte ſo faſſen zu müſſen glauben, daß dadurch vor dem Sündigen nach der Erfahrung der Gnade in Chriſto gewarnt würde, in welchem Sinne man auch gewöhnlich die Worte: Chriſtus zum Sündendiener, d. h. zum Beförderer der Sünde, machen durch Mißbrauch der Lehre von der Gnade und der Vergebung der Sünde, anwendet. Allein wie ſollte dieſe Beziehung auf das Sündigen nach Erfahrung der Gnade hier in den Zuſammenhang hineingehen? Dieſe Faſſung der Stelle iſt entſchieden zu verwerfen; um ſo mehr als das καὶ αὐτοὶ, das dem καὶ ἡμεῖς (V. 17.) und dem ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι entſpricht, bei

derſelben ohne Beziehung bleibt. Vielmehr iſt das ζητεῖν δι καιωθῆναι ἐν Χριστῷ ſelbſt als eine Äußerung des Sündigſeyn zu denken; indem Paulus nemlich dies als die Conſequenz au dem Verfahren der Judaiſten und des Petrus hinſtellt. Der Sa wäre hiernach ſo zu paraphraſiren: „wenn ihr auf der einen Seit an Chriſtus glaubt und glauben lehrt, dann aber doch wiede thut, als wenn auch wir, die wir doch auch bloß in Chriſto g recht werden wollen, ohne die Beobachtung des Geſetzes al Sünder erfunden würden; ſo handelt ihr ja widerſprechend, ih reißt nieder, was ihr ſelbſt gebaut habt.“ Um noch das Abſurd dieſes Verfahrens den galatiſchen Chriſten deutlicher zum Bewußt ſeyn zu bringen, ſtellt er die Frage: ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διά κονος; „iſt etwa Chriſtus ein Beförderer der Sünde? das kan nicht ſeyn!“ Chriſtus wäre nemlich, wenn die Behauptung de Judaiſten richtig wäre, in ſofern ein Beförderer der Sünde, al er den Glauben als Mittel der Rechtfertigung predigen ließ während dieſe doch eigentlich im Geſetz geſucht werden müßte Chriſtus alſo einen falſchen Weg des Heils wieſe. (In dem ζητεῖν iſt nicht ein eignes Arbeiten und Wirken angezeigt, ſonder nur das Streben im Glauben zu ſeyn und zu bleiben. — In εὑρίσκεσθαι = נִמְצָא liegt das Seyn mit dem Erkanntſeyn in die ſem Seyn. 2 Chron. 36, 8. Mal. 2, 6. — Das Fragend ἆρα findet ſich nur noch Luc. 18, 8. Man könnte daher verſuch ſeyn ἄρα zu leſen ohne Frage. Allein keine kritiſche Auctorität lieſt ſo und überdies findet ſich bei Paulus μὴ γένοιτο = חָלִילָה immer nach einer Frage. [Röm. 3, 6. 31. 6, 1. 15. 7, 7. 11 11, 1. 11. 1 Kor. 6, 15. Galat. 3, 21.] Nach dem Zuſam menhange iſt aber ἆρα hier nicht num, ſondern nonne zu faſſen. Vergl. Herm. ad Viger. pag. 823.)

18. Weiter fährt Paulus in ſeiner Argumentation fort, wen ich ſo widerſprechend verfahre, daß ich ſelbſt wieder aufbaue, wa ich zerſtört habe, nemlich die äußerliche Geſetzesbeobachtung, ſo i es nicht Chriſtus, der die Schuld hat, ſondern ich ſtelle mic ſelbſt als Übertreter hin. Hier iſt aber auffallend, daß Paulus von einem καταλύειν des Geſetzes ſpricht, während Mt. 5, 17. Chriſtus ſagt, er ſey nicht gekommen das Geſetz aufzulöſen, ſon dern zu erfüllen. Aber dieſer Widerſpruch liegt nur im Buch ſtaben, nicht im Gedanken. Denn das πληρῶσαι, was Chriſtus

von ſich behauptet, iſt eben das καταλύειν Pauli. Innerlich, typiſch und geiſtig will auch Paulus das Geſetz nicht aufgelöſt, zerſtört wiſſen, ſondern nur der bloßen Äußerlichkeit nach ſoll es abgirt werden in der Kirche. (Der text. rec. lieſt συνίστημι, dafür haben aber die beſten Kritiker nach ABCDFG die ſeltnere Nebenform συνιστάνω hergeſtellt, das in derſelben Bedeutung ostendo, declaro me in den Stellen 2 Kor. 6, 4. 7, 11. vorkommt.)

19. 20. Den folgenden Gedanken verknüpft Paulus wieder durch γὰρ mit dem Vorhergehenden, in dieſem Sinn: das Aufbauen des zerſtörten Geſetzes iſt ſehr ſtrafbar, denn der Gläubige iſt ja durch's Geſetz dem Geſetz geſtorben und lebt nun mit Chriſto; ſtellt er alſo das Geſetz wieder her, um durch daſſelbe ſelig zu werden, ſo iſt das ſo viel als er ſtirbt wieder im neuen Menſchen, um im alten zu leben. (Vergl. Galat. 5, 4.) Allerdings nemlich bezeichnet zwar das ἐγὼ den Apoſtel ſelbſt, aber nicht in ſeiner Beſonderheit, ſondern als Repräſentanten der Gläubigen überhaupt, gerade wie Röm. 7, 9 ff. Die Begriffe des Lebens und Sterbens, wofür das mitgekreuzigt werden*) nur ein ſtärkerer Ausdruck, um das Schmerzliche und Schimpfliche dieſes Todes anzudeuten, iſt, erklären ſich leicht und ſind dem Apoſtel ſehr geläufig. (Vergl. beſond. zu Röm. 6, 2. 8. 7, 9 ff.) Es iſt darin der Proceß der Wiedergeburt beſchrieben, die ſich ſo vollzieht, daß der alte ſündige Menſch ſtirbt und der neue, der nach Gott geſchaffen iſt, lebendig wird. Chriſti Tod und Leben ſind die Vorbilder dieſes innern Lebens und Sterbens. Der in der Wiedergeburt neu auflebende Menſch iſt nicht das alte Ich (vergl. zu Röm. 7, 9 ff.), ſondern der Chriſtus in uns. Wenn der Wiedergeborne auch noch ἐν σαρκὶ lebt, in menſchlicher Schwachheit und Unſcheinbarkeit, ſo doch nicht mehr τῇ σαρκὶ, wie im alten Menſchen, ſondern τῷ Θεῷ für Gott und göttliche Zwecke. Aber das iſt dunkel, wie Paulus ſagen kann, er ſey dem Geſetz abgeſtorben durchs Geſetz (διὰ νόμου), während es ſcheint,

*) Röm. 6, 4. Kol. 2, 12. ſteht noch ſtärker „mit Chriſto begraben werden."

daß es heißen müßte: durch Christus oder durch den Glauben ſ er der Sünde abgeſtorben. Allein Paulus faßt das Verhältn des Geſetzes zur Sünde ſo auf, daß dieſes durch Gebot und Ve bot eine die Sündhaftigkeit zur thatſächlichen Sünde provocirent Kraft hat; das Geſetz läßt die Sünde ſündiger werden, d. h. ve anlaßt ſie in ihrer ganzen Natur und Furchtbarkeit, die dem Men ſchen ſelbſt anfänglich verborgen ſind, hervorzubrechen. (Vergl. z Röm. 5, 20. 7, 9 ff.) Daher konnte Paulus auch ſagen νόμ ἀπέθανον, indem er unter dem Geſetz nur dieſes als ein äußer liches verſteht; als der innerliche Wille Gottes, als das ins Her geſchriebene Geſetz, bleibt es natürlich in alle Ewigkeit Norm de Menſchen, aber ſo, daß ſein Wille eins mit ihm iſt. Nach di ſer Auffaſſung erklärt ſich denn auch, wie der Apoſtel ſogar ſ gen kann διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, es drückt nemlich dieſ Gedanke nur die negative Seite von der poſitiven aus, durch de Glauben, durch die Gnade bin ich geſtorben dem Geſetz. Dem indem das Geſetz die Sünde überaus ſündig macht, weckt e die Sehnſucht nach der Erlöſung von ihr; die Sünde wird der Menſchen eine Laſt, das Gefühl davon weckt das Gebet: ic elender Menſch, wer wird mich erlöſen! (Röm. 7, 24.) und mi demſelben tritt die Erfahrung der Erlöſung ſelbſt ein. Je weite die Sünde ſich ausdehnt, deſto näher kommt der Moment ihre Untergangs; durchs Geſetz, wodurch ſie geſteigert wird, wird ſi auch aufgehoben. Paraphraſiren läßt ſich alſo das διὰ νόμο νόμῳ ἀπέθανον ſo: in Folge der Erfahrung von der Unfähigkei des Geſetzes zu wahrer Gerechtigkeit zu führen, indem es viel mehr die Sünde zur vollen Äußerung bringt, bin ich (an Chriſtu glaubend) außer Verbindung mit dem Geſetz getreten. — Wen dagegen andere, wie Luther, Erasmus, Calov, Bengel, νόμος hier vom Glauben verſtehen wollen, weil er Röm. 3, 2 νόμος πίστεως heißt, ſo muß dies als ein völliges Mißverſtänd niß bezeichnet werden. Ohne Zuſatz kann νόμος nie den Glau ben bezeichnen. Theodoret und Andere wollten unter νόμος die Weiſſagungen von Chriſto verſtehen, die für Chriſtus ſelbſt ſtän den. Allein auch das iſt gezwungen. Nach der Darſtellung Röm. 7, 9 ff. kann man über den Sinn der Worte gar nicht zweifel haft ſeyn. Was nun aber das Leben Chriſti in uns betrifft, wo für dies in den Pauliniſchen Briefen eine Hauptſtelle iſt, ſo be

darf die rationaliſtiſche Anſicht keiner Widerlegung mehr, daß darin ein bloßes orientaliſches Bild zu ſehen ſey, vielmehr will Paulus ohne allen Zweifel, wie die Parallelen des μένειν Chriſti in den Gläubigen, des Wohnungmachens in ihren Herzen (Joh. 14, 23.) deutlich zeigen, eine eigentliche Inwohnung Chriſti in den Seelen durch die Mittheilung ſeines Weſens behaupten. Das wird jetzt auch allgemein anerkannt, aber nach der pantheiſtiſchen Richtung der Zeit droht nun ein anderes Extrem, nemlich die Meinung, als behaupte Paulus ein Untergehen der Perſönlichkeit, ein Verſchwimmen ins allgemeine Meer der Gottheit, wofür das οὐκέτι ἐγὼ zu ſprechen ſcheinen könnte; ein Ausdruck, der indeß nur den alten Menſchen bezeichnen ſoll. Daß Paulus von ſolchem Pantheismus weit entfernt iſt, zeigt der exegetiſche Zuſatz: ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, Chriſtum, den Sohn Gottes, bezeichnet er aber überdies ausdrücklich als den hiſtoriſchen Chriſtus, nicht als die bloße Chriſtus-Idee, nemlich als den, der die Menſchen geliebt hat (der Aoriſt bezeichnet das Actuelle in dem Rathſchluß der Erlöſung) und im Drange dieſer Liebe ſich in den Tod als Opfer für die Sünde der Welt dahin *gegeben* hat. Durch das Leben Chriſti in uns hört alſo die Perſönlichkeit nicht auf*), nicht einmal das Glaubensleben (das Schauen gehört in jene Welt 2 Kor. 5, 7.), ſondern eben im fortwährenden Glauben nehmen wir Chriſtus auf; hört der Glaube auf, ſo hört auch die Inwohnung des Sohnes Gottes auf. Der Glaube iſt hier alſo wieder als die geiſtige Empfänglichkeit für Gott und göttliche Gnadenwirkungen gefaßt, nicht als ein bloßes Fürwahrhalten gewiſſer Lehrſätze, welches bloß eine Folge des lebendigen Glaubens iſt.

21. Endlich ſchließt Paulus dieſe Mittheilung mit der Verſicherung οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τ. Θ., ein Satz, der als Litotes gefaßt werden muß in dieſem Sinn: ich bin, indem ich dieſe Gedanken ausſpreche, ſo fern die Gnade aufzuheben, daß ich ſie viel-

*) Es heißt nicht bloß: „ich in ihnen," ſondern auch „ſie in mir." (Joh. 14, 23. 17, 18. Offenb. 3, 20.) Indem alſo Chriſtus, und Gott und der Geiſt in und mit ihm, in den Gläubigen wohnt und ſie zur Einheit ſeines Tempels verbindet, bewahren ſie nicht bloß ihre Perſönlichkeit, ſondern empfangen ſie in höherer Form wieder.

mehr so recht feststelle, denn, wenn es sich verhielte, wie Gegner wollen, daß die Gerechtigkeit durchs Gesetz erla würde, so wäre Christus zwecklos gestorben, es hätte da keines andern Heilsweges als des Gesetzes bedurft. (Δωρ = חִנָּם, εἰκῇ, ohne Zweck, ohne Frucht. Vergl. Joh. 15, Ps. 35, 7. Galat. 3, 4.)

II.

Zweiter Theil.

(3, 1—5, 12.)

§. 5. Vom Fluch des Geſetzes.

(3, 1—14.)

ewohl nun die Rede von 2, 14—21. nicht bloß an den Apoſtel
us gerichtet zu denken iſt, ſondern ſo von Paulus modificirt
de, daß ſie zugleich auf die Bekehrung der Galater berechnet
nt (vergl. die Bemerkung zu 2, 15.); ſo wendet ſich der
f doch nun erſt in beſtimmter Anrede wieder an ſeine Leſer.
lus ſtellt die ſchnelle Veränderung der galatiſchen Chriſten bei
tiefen Eindruck, den ſie durch ſeine Predigten von Chriſto
angen hatten, als eine Bezauberung dar, d. h. als eine un-
rliche verderbliche Einwirkung feindſeliger Kräfte. *Βασκαίνω*,
ewöhnliche Ausdruck für beherzen, bezaubern, beſonders durch
öſen Blick [Aelian. anim. I. 35. Plin. H. N. VII. 2. Gellii noct. att.
.]. Gemeiniglich wird es mit dem Dativ conſtruirt, ſelten mit dem
ſativ, z. B. Sirach 14, 6. — Statt *ἐβάσκανε* findet ſich auch
orm *ἐβάσκηνε*, die auch rein griechiſch iſt. [Man vergl. Matthiä's
. 328.] — Die Worte *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* fehlen in A B
G und ſind, als aus 5, 7. in den Text eingeſchoben ohne
fel zu ſtreichen. — Das *κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη* ſoll
nnige, anſchauliche Darlegen Chriſti und ſeines Werkes in
Predigt Pauli bezeichnen. Unangemeſſen iſt es, wenn Beza,
tius u. A. auf die Präpoſition Gewicht legen und über-
prius, antehac depictus est. Als der Gekreuzigte wird

Jesus deshalb bezeichnet, weil sein Kreuzestod die Vollendung seines Erlösungswerkes war. Er setzt aber immer die nachfolgende Auferstehung voraus, wie ἀνάστασις den vorhergehenden Tod. — Nicht ohne Dunkelheit ist das ἐν ὑμῖν. Ambrosius, Luther, Brenz, Storr fassen es gleich ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, im schlimmen Sinn: Christus, den ihr in euch gekreuzigt habt, der also todt, nicht mehr lebendig in euch ist. Offenbar höchst unpassend. Es soll vielmehr das ἐν ὑμῖν, die Kreuzigung des Herrn als unter ihnen vor sich gegangen darstellen. Daß ὡς fehlt ist aus der Lebhaftigkeit der Rede zu erklären. Übrigens fehlt ἐν ὑμῖν in so bedeutenden kritischen Auctoritäten, namentlich in A B C, daß Lachmann es aus dem Text verwiesen hat. Indes macht die Dunkelheit der Worte nicht wahrscheinlich, daß sie zu gesetzt sind.)

2. 3. Der Apostel sucht nun dadurch die galatischen Christen wieder auf den rechten Weg zu leiten, daß er ihnen ihre erste Erfahrungen, die Zeit der Erweckung und der ersten Liebe in Gedächtniß zurückruft. Statt der subjectiven Zustände nennt er aber die objective Ursache derselben, den Geist; dieser kam ihnen durch die Glaubenspredigt, nicht durch ängstliche Gesetzesübung. Da sich das so verhält, fährt Paulus fort, zeuge es von Unverstand, den Geist, in dem sie das neue Leben in Christo begonnen hätten, zu verlassen, und jetzt wieder im Fleisch, d. h. in der Äußerlichkeit der Gesetzesbeobachtung, zu enden. Die Judaisten meinten, man könne in und bei der Gesetzesbeobachtung den Geist bewahren; wenn dieselbe bloß als fromme Sitte betrachtet wird, ist es auch allerdings möglich, aber die Judaisten forderten sie als nothwendige Bedingung zur Seligkeit, und so gefaßt, schließt sie den Geist der Gnade aus. Niemand kann zween Herren dienen! der Mensch kann nicht zugleich unter dem Gesetz und zugleich unter der Gnade leben! (V. 2. τὸ πνεῦμα ist der specifisch christliche Geist, das πνεῦμα ἅγιον, das Christus erst der Menschheit zugänglich machte. [Vergl. zu Joh. 7, 39.] — Da Paulus bei dem πνεῦμα auch an die Charismata denkt, die es in der alten Kirche wirkte, zeigt V. 5. klar. — Ἀκοὴ πίστεως ist nicht passivisch zu fassen: das Vernehmen des Glaubens, sondern activisch: das Hörenmachen desselben, d. h. die Predigt, nach der Analogie des hebr. שְׁמוּעָה = κήρυγμα. [Vergl. zu Joh. 1

38. Röm. 10, 17. mit Jeſ. 53, 1.] — V. 3. ἐνάρχεσθαι und ἐπιτελεῖσθαι werden auch Phil. 1, 6. ſo einander entgegengeſetzt. Beza, Semler, Paulus wollen in ἐπιτελεῖσθαι die Bedeutung „ſich vollenden, zur ſittlichen Vollkommenheit gelangen," finden; dazu paßt aber nicht der Gegenſatz mit ἐνάρχεσθαι. Σάρξ und πνεῦμα ſind hier aber in gleicher Weiſe, wie Röm. 2, 29. γράμμα und πνεῦμα zuſammengeſtellt, als Bezeichnungen des Äußern und Innern, der Form und des Weſens.)

4. Wie alle jungen Gemeinen hatten auch die galatiſchen von Heiden und Juden viel dulden müſſen an Hohn und Verfolgung; daran mahnt ſie Paulus mit der Frage: ob ſie das alles ohne Zweck und Erfolg geduldet haben wollen? Wenn ſie nemlich ganz vom Glauben abfielen und Chriſtum verloren, ſo war es erfolglos. Homberg's Erklärung, der ſich Koppe, Flatt, Winer angeſchloſſen haben, wornach πάσχειν als vox media „Gutes empfangen" heißen ſoll, iſt ſchon deshalb nicht annehmbar, weil im N. T. dieſer Gebrauch des Wortes ganz fehlt. Aber der Apoſtel fügt noch hinzu: εἴ γε καὶ εἰκῇ. Dies wird ſchon von Chryſoſtomus und vielen andern gefaßt: wenn es anders vergeblich iſt, und ihr euch nicht noch beſſert. Allein dann würde εἴπερ erwartet (vergl. Hermann ad Viger. pag. 834.) und überdies paßt dazu das καὶ nicht wohl. Winer faßt εἴ γε quandoquidem, siquidem (vergl. zu 2 Kor. 5, 2.), ſo daß die frühere Frage beantwortet würde: siquidem frustra, i. e. puto equidem ista omnia vobis frustra contigisse. Allein auch ſo kommt das καὶ nicht zu ſeinem Recht, das offenbar bedeutſam und kritiſch vollkommen geſichert iſt. Am beſten ſcheint, mit Rückert εἴ γε in der Bedeutung „wenn nemlich," wie Epheſ. 3, 2. 4, 21. Kol. 1, 23. καὶ aber für „noch" zu nehmen, und den bloß negativen Verluſt einem poſitiven größern Schaden, nemlich dem Verluſt der Seligkeit, entgegenzuſtellen, in dem Sinne: „wenn ihr nemlich noch bloß ohne Erfolg gelitten habt und euch nichts Schwereres trifft!"

5. 6. Die Frage von V. 2. nimmt der Apoſtel hierauf wieder auf, hebt aber an der Geiſtesmittheilung die auffallendſte Erſcheinung, die δυνάμεις, die Charismata, welche in der alten Kirche mit ihr verbunden waren (vergl. zu 1 Kor. 12.) beſonders hervor. Natürlich iſt die Antwort: durch den Glauben, und

dies erhärtet Paulus dann durch Abraham's Beispiel mit Anspielung auf 1 Mos. 15, 6. Zu dem λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην und der Benutzung des vorchristlichen Glaubenslebens Abraham's zur Erläuterung des christlichen Glaubens und seiner heilbringenden Kraft vergl. man die Bemerkungen im Comm. zu Röm. 4, 3. 9. (V. 5. Paulus braucht nur einmal χορηγεῖν 2 Kor. 9, 10., öfter aber ἐπιχορηγεῖν largiter suppeditare 2 Kor. 9, 10. [hier kommen beide Formen neben einander vor], Kol. 2, 19. — Δυνάμεις steht synekdochisch für alle Charismata. Sonst bezeichnet in speciellem Sinn der Ausdruck eine Classe von Charismaten. Vergl. zu 1 Kor. 12, 10. — Das ἐν ὑμῖν ist nicht zu fassen: unter euch, sondern = ἐν καρδίαις ὑμῶν, indem die Geisteswirkung als eine innerliche gedacht ist. —)

7—9. Die Beziehung auf Abraham's Glauben veranlaßt denn Paulus, den wahren Begriff der Kindschaft Abraham's den Galatern zu erläutern. Die Judaisten faßten die Kindschaft Abraham's bloß fleischlich und äußerlich, Paulus zeigt, daß sie innerlich zu nehmen ist. Die wahrhaft Gläubigen sind allein die wahren Kinder Abraham's und die Theilnehmer des Segens mit ihm, dem Vater der Gläubigen. Dieselben Ideen sind bereits zu Röm. 2, 28. 29. 4, 12. besprochen. Eigenthümlich ist unserer Stelle der Gedanke V. 8. Dadurch will der Apostel anschaulich machen, wie Abraham und sein Wandel, der doch vor Christus und die Vollendung seines Werkes fiel, zur Erläuterung der Natur des Glaubenslebens, als auch für die Heiden verordnet, kann benutzt werden. Es kann das in sofern geschehen, als vor dem Auge des allgegenwärtigen Gottes, das Zukünftige als gegenwärtig dasteht. Die Weissagung 1 Mos. 12, 3. 18, 18. verkündete Gott als seinen gnädigen Rathschluß voraus, im Vorausseh en (und Vorausbestimmen), daß durch den Glauben an Christus auch die Heiden gerecht werden sollten. (V. 7. γινώσκετε kann Imperativ und Indicativ seyn; jenes ist vorzuziehen, denn die Voraussetzung, daß die Galater es schon erkannten, hatte Paulus offenbar noch nicht; er ist erst bemüht, sie davon zu überzeugen. — V. 8. ἡ γραφὴ steht für den Urheber der Schrift, nemlich Gott, der durch die menschlichen Verfasser wirkte. — Das Compositum προευαγγελίζεσθαι findet sich nicht weiter im N. T. — Der text. rec. liest εὐλογηθήσονται, nach der Auctorität von A B C D E ist aber

ἐνευλογηθήσονται vorzuziehen. — Das ἐν σοὶ = בְּךָ wird erklärt durch das folgende σύν. — Πιστὸς iſt hier nach dem Zuſammenhange = πιστεύων. Joh. 20, 7. Kol. 1, 2.)

10. Vom Segen des Glaubens wird Paulus durch den Gegenſatz auf den Fluch des Geſetzes geführt, dem alle unterworfen ſind, die auf geſetzlichem Standpunkt ſtehen, und demnach durch Werke die Gerechtigkeit zu erlangen ſuchen. Die Forderung des Geſetzes iſt, daß alle Gebote ohne Ausnahme ganz erfüllt werden, nach 5 Moſ. 27, 26.; wer nur eins übertritt, iſt des ganzen Geſetzes ſchuldig. Nur Blindheit oder Heuchelei kann ſich deshalb überreden, das Geſetz wirklich erfüllt zu haben, der Bußfertige erkennt, je ernſtlicher er ſtrebt, nur deſto mehr, wie fern er vom Ziele bleibt. Dieſes Bewußtſeyn ohne die Gnade der Vergebung der Sünden wirket das Gefühl des Fluchs, der Verworfenheit von dem heiligen und gerechten Gott. Das Geſetz iſt alſo heilig, und das Gebot heilig, gerecht und gut (Röm. 7, 12), aber wegen der vorhandenen Sünde wirkt das Gute ſelbſt Fluch und Tod. Dieſelben Gedanken enthält auch der Römerbrief, aber der Ausdruck κατάρα vom Geſetz iſt unſerer Stelle eigenthümlich. (Κατάρα = קְלָלָה 1 Moſ. 47, 12. מְאֵרָה Mal. 2, 2. — Nach γέγραπται γάρ iſt nach A B C D E F G zu leſen ὅτι. — Die Citation iſt im Ganzen nach den LXX., nur leſen dieſe: πᾶς ὁ ἄνθρωπος ὅστις und für γεγραμμένοις haben ſie λόγοις. Die Phraſe οὐκ ἐμμένειν ἐν findet ſich noch eben ſo Hebr. 8, 9.) Man könnte hiergegen einwenden, es gab aber doch unter dem A. T. Fromme und Gerechte? Dieſe hätten nach dem Pauliniſchen Grundſatz alle unter dem Fluch ſeyn müſſen? In Beziehung auf das Geſetz waren ſie es auch, aber ſie wußten auch von Chriſto und ſeiner Zukunft, den Glauben an ihn bildeten die Opfer des A. T. vor; ihren Frieden fanden ſie alſo im Glauben an das künftige Werk Chriſti, wie wir an das bereits vollendete, ihre Treue und relative Geſetzeserfüllung allein konnte ihnen keinen Frieden geben.

11. 12. Die Schritt für Schritt fortſchreitende Beweisführung aus dem A. T. geſchieht natürlich mit Rückſicht auf die Judaiſten. Dieſen Vertheidigern des Buchſtaben zeigt er, wie ſie den Geiſt des A. T. gänzlich verkennen. Habak. 2, 4. wird ſchon dem durch den Glauben Gerechten das ewige Leben zuge-

ſprochen. Über dieſe Stelle des A. T. ward ſchon zu Röm. 1, 17. das Nöthige bemerkt. Die Conſtruction aber ὅτι δὲ — δῆλον ὅτι, iſt nicht mit Homberg und Flatt ſo zu faſſen: weil nun durchs Geſetz Niemand gerecht wird, ſo iſt klar, daß u. ſ. w. Es ſoll nemlich ein neuer Grund folgen, und ſind deshalb die Worte ſo zu verbinden: daß aber durchs Geſetz Niemand gerecht wird, wird dadurch offenbar, daß u. ſ. w. — Mit dem Glauben, zeigt der Apoſtel V. 12., hat aber das Geſetz nichts zu thun; für den geſetzlichen Standpunkt gilt das Thun, wofür 3 Moſ. 18, 5. citirt wird. Natürlich faßt hierbei Paulus immer das Geſetz, (nicht bloß das Cäremonial-, ſondern auch das Sittengeſetz) in ſeiner Äußerlichkeit auf; nach ſeiner innerlichen Seite behält es, wie ſchon oben bemerkt wurde, auch für den Glaubensſtand ſeine Bedeutung. (V. 12. iſt der Satz ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως auffallend, es ſollte heißen ὁ ἐκ τοῦ νόμου οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως. Statt des Individuums wird aber die Inſtitution geſetzt, der das Individuum angehört. — Das αὐτὰ geht nach dem Zuſammenhange in der Stelle 3 Moſ. 18, 5. auf die einzelnen Gebote des Geſetzes. Nach αὐτὰ haben einige Codices ἄνθρωπος, aber A B C D F G laſſen es aus.)

13. Vom Fluch des Geſetzes befreite uns Chriſtus, indem er übernahm, was uns treffen ſollte; darin liegt die Mahnung, wollen wir alſo am Segen Chriſti Theil haben, ſo dürfen wir nicht wieder unter das Geſetz, und ſomit unter den Fluch, welchen es bringt, zurückkehren. Was hier aber ἐξαγοράζειν heißt (es findet ſich nur noch Galat. 4, 5.), wird ſonſt durch λυτρόω, λύτρον διδόναι ausgedrückt. Es liegt dabei das Bild der Knechtſchaft der Sünde zum Grunde, von der Chriſtus befreit. (Vergl. über den Begriff der ἀπολύτρωσις die Bemerkungen im Comm. zu Röm. 3, 25.) Die Worte γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα bezeichnen das Stellvertretende in dem Werke Chriſti, wovon zu Röm. 5, 12 ff. 2 Kor. 5, 21. gehandelt iſt. Das ὑπὲρ iſt daher hier nicht in der Bedeutung „zum Beſten," ſondern „an unſerer Statt," gleich ἀντὶ Mt. 20, 28. zu faſſen. In der Form iſt unſerer Stelle 2 Kor. 5, 21. am ähnlichſten, wo es heißt: Θεὸς τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησε. Wie Chriſtus in dieſen Worten ἁμαρτία heißt, ſo hier κατάρα, d. h. Träger der Sünde, des Fluchs, er ward behandelt, als wäre

er der Schuldige, der Verfluchte. An und für ſich betrachtet, als der Reine und Heilige, konnte Chriſtus kein Object des Fluches und ſeiner Folge, der Strafe, ſeyn; aber als Glied der ſündigen Menſchheit, in die er durch die Menſchwerdung eingetreten war und als ihr Repräſentant, war ihr Leiden ſein Leiden, und umgekehrt auch Chriſti Sieg der Menſchheit Sieg. — Als Zeugniß dafür, daß der Fluch, d. i. die Strafe der Sünde, auf Chriſtus lag, bezieht ſich Paulus auf den Kreuzestod des Herrn, mit Anwendung der Stelle 5 Moſ. 21, 23. In dieſer Stelle liegt dem Zuſammenhange nach zunächſt keine Beziehung auf Chriſtus; es wird darin nur verordnet, daß Gehängte (denn die Kreuzesſtrafe fand bei den Juden nicht ſtatt) nicht über Nacht am Holz hängen bleiben ſollten. Allein da den Herrn eine ähnliche ſchimpfliche Strafe traf, ſo konnte der Apoſtel mit Recht dieſe Worte auf Chriſtus typiſch übertragen. Die Worte ſind übrigens frei aus dem Gedächtniß citirt, in den LXX. lauten ſie: κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. (Was die grammatiſche Verbindung von V. 13., der ganz ohne Verbindungspartikel daſteht, anlangt, ſo bildet er den Gegenſatz zu V. 10. Das μέν dort und hier das δέ iſt aber ausgelaſſen, ähnlich wie Kol. 3, 4. Das κρεμᾶσθαι ἐπὶ ξύλου entſpricht dem hebr. תָּלָה עַל עֵץ 5 Moſ. 21, 22. Eſth. 5, 14. 7, 10.

14. Als den Zweck der Aufopferung Chriſti bezeichnet endlich der Apoſtel, daß dadurch der Segen Abraham's, von welchem V. 8. die Rede war, über alle Völker käme und ſie durch den Glauben an ihn die Verheißung des Geiſtes empfingen, die durchs Geſetz nicht erlangt werden konnte. Die ἔθνη ſind natürlich nicht bloß die Heiden ohne die Juden, ſondern dieſe mit jenen. In der ἐπαγγελία πνεύματος iſt der Geiſt als das Verheißene zu faſſen, ſo daß dem Apoſtel dabei Stellen wie Joel 3, 1. vorſchwebten. Der Geiſt aber beſchließt alles andere Wünſchenswerthe in ſich; er iſt der Urheber der Wiedergeburt, der Schöpfer des neuen Gehorſams, wodurch der Gläubige kann, was ohne Glauben unmöglich iſt, Gott dienen im Geiſt und in der Wahrheit, das Geſetz weſentlich erfüllen. (Vergl. zu Röm. 8, 3.)

§. 6. Vom Verhältniß des Geſetzes zum Evangelium.

(3, 15—4, 7.)

Bis hieher enthielt unſer Brief nur Gedanken, welche wi ſchon aus dem Römerbriefe kennen gelernt hatten. In dieſen Paragraphen entwickelt aber der ideenreiche tiefſinnige Apoſtel gan neue, höchſt merkwürdige Anſichten über das Verhältniß des Ge ſetzes zum Evangelium, welche unſerm Briefe ſeine eigenthümlich Bedeutung geben. Paulus geht nemlich von dem im Vorhe gehenden berührten Begriff der Verheißung Gottes an Abraha aus und ſtellt dieſe als ein Vermächtniß, als ein Teſtament, da Dieſes göttliche Teſtament vergleicht er mit einem menſchlichen un folgert daraus, daß doch, was dieſem zukomme, nothwendig au jenem eigen ſeyn müſſe, nemlich die Unauflöslichkeit und Unwa delbarkeit. Was im Teſtamente vermacht wird, muß dem zug theilt werden, dem es vermacht iſt, durchaus keinem andern. S kann auch die Verheißung Gottes an Abraham und ſeinen Sa men nicht durch das ſpäter promulgirte Geſetz aufgehoben werde ſie bleibt unwandelbar dem Saamen Abraham's, d. i. Chriſt Dies iſt der Gedankengang von V. 15—18. Betrachten wi denſelben nun in ſeinen Einzelheiten.

15. Paulus war ſich ſehr wohl bewußt, daß die Vergleichun der göttlichen Verheißung mit einem menſchlichen Teſtament nic allſeitig paſſend iſt, er will nur κατὰ ἄνθρωπον reden. Er heb nur die Seite hervor, daß ein in gehöriger Form abgefaßtes be ſtätigtes Teſtament von keiner Macht aufgehoben und verände werden kann. (Über die Formel κατὰ ἄνθρωπον vergl. man z Röm. 3, 5. 1 Kor. 9, 8. — Ὅμως iſt in der eigentlichen Be deutung feſtzuhalten, tamen, certe, und wird am beſten m Rückert auf das Vorhergehende κατὰ ἄνθρωπον bezogen, in di ſem Sinne: ich will nur nach menſchlicher Weiſe reden; hebt ma doch eines Menſchen Teſtament nicht auf, wie viel weniger da alſo der göttliche Wille verändert werden. Winer nimmt ei Hyperbaton an, ſo daß ὅμως vorangeſtellt wäre, während es v οὐδείς ſtehen ſollte: ein Teſtament, obwohl nur eines Menſche

hebt doch Niemand auf. — Διαθήκη iſt jede Feſtſtellung, Willensverfügung; als die entſchiedenſte betrachtet man die des Sterbenden, daher Teſtament. Daß Paulus an ein Teſtament im eigentlichen Sinn dachte, darauf führt erſtlich das κεκυρωμένην, wodurch die Beſtätigung, förmliche gerichtliche Sanction des Teſtaments, bezeichnet werden ſoll; [Heſychius und Phavorinus erklären προύω durch βεβαιόω,] ſodann auch die durch die ganze folgende Deduction ſich hinziehende Idee der Erbſchaft, die Galat. 5, 21. als das Reich Gottes (Mt. 5, 5.) bezeichnet wird. Eben ſo iſt διαθήκη Hebr. 9, 16. 17. mit Beziehung auf das Evangelium gebraucht, dort auch mit Hervorhebung des Todes des Erblaſſers, welches Moment hier nicht berührt wird. — Über ἀθετέω vergl. I Kor. 1, 19. — Ἐπιδιατάσσεσθαι insuper disponere, eine ἐπιδιαθήκη machen, Codicille dem Teſtament anhängen. Öfter bei Joſephus. Hier überhaupt umgeſtalten, verändern.)

16. Dies wird nun auf Abraham angewendet; ihm wurden die Verheißungen gegeben und ſeinem Saamen; ſie können daher auch nur an dieſem erfüllt werden und zwar durch die Gnade deſſen, der ſie verheißen hatte, nicht durch Verdienſt irgend Jemandes. In eigner Weiſe benutzt aber Paulus die Erwähnung des Saamens Abraham's in den Weiſſagungen des A. T. Er legt auf den Singular Gewicht, es ſtehe nicht τοῖς σπέρμασι, als wenn ſich die Weiſſagung auf viele bezöge, ſondern σπέρματι, als in Beziehung auf Einen und dieſer Eine ſey Chriſtus. Begreiflicherweiſe hat dieſe Stelle die Interpreten ſehr beſchäftigt, da σπέρμα = זֶרַע *) bekanntlich nur als Collectivum gebraucht wird. (Über die verſchiedenen Auffaſſungen der Stelle vergl. man beſonders Flatt's Excurs S. 248 ff. und Tholuck's Anzeiger Jahrg. 1834. Num. 32 ff.) Rückert erklärt ſich kurzweg dahin, der Apoſtel habe die Stelle des A. T. falſch interpretirt, und Folgerungen daraus gemacht, die nicht in ihr liegen und nicht in ihr liegen können. Ähnlich mit Beziehung auf die willkührliche Erklärung des A. T. Seitens der jüdiſchen Rabbinen Winer, Uſteri, Matthies. Auch Hieronymus hielt den Beweis

*) Der Plural זְרָעִים kommt zwar 1 Sam. 8, 15. vor, aber in der Bedeutung „Saamenkörner des Getreides."

für ſehr ſchwach, meinte aber für die dummen Galater (3, 1. ſey er gut genug. Je weniger wir einer ſolchen Behauptung beitreten können, deſto genauer müſſen wir die Schwierigkeiten in Erwägung ziehen. Betrachten wir zuerſt die betreffenden Stellen des A. T., ſo lauten die Worte: *ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*, 1 Moſ. 22, 18. *καὶ δώσω τῷ σπέρματί σου πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην, καὶ εὐλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.* 26, 4. endlich *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου.* 28, 14. Unmittelbar vorher 28, 13. leſen wir aber auch *δώσω σοι τὴν γῆν καὶ τῷ σπέρματί σου.* Doch da die letzten Stellen auf Iſaak und Jakob gehen, haben wir zunächſt nur an 22, 18. zu denken, wiewohl die ſpätern Weiſſagungen im Grunde nur eine Wiederaufnahme der Abrahamitiſchen ſind, alſo auch ohne Unwahrheit vom Apoſtel mit jener zuſammen gefaßt werden konnten. Die Stelle Röm. 4, 13. zeigt überdies, daß Paulus die Beziehung auf dieſe Verheißungen nicht ängſtlich buchſtäblich faßt; dort heißt es: *ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.* Nach den Worten unſerer Stelle: *τῷ Ἀβραὰμ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, ſollen nun die Verheißungen als zum Beſten des Abraham und ſeines Saamens dienend dargeſtellt werden. In den angeführten Stellen der Geneſis tritt aber vorherrſchend die andere Seite heraus, nemlich daß in und durch Abraham's Saamen alle Völker geſegnet werden ſollen. Dieſe ſcheint nun beſſer zur Beziehung auf die Perſon Chriſti zu paſſen, als die erſtere, welche mehr an die Maſſe der Abrahamiten denken läßt. Erwägt man indeß, daß der Segen, der durch Chriſtum kam, auch als ſein eigner Segen gefaßt werden muß, ſo dürfte in dieſer Faſſung keine bedeutende Schwierigkeit liegen; Paulus bezieht ſich frei das A. T., ohne buchſtäblich genau zu citiren. Aber der Nachdruck, den Paulus auf den Singular legt, behält etwas ſehr Dunkles. Zwar iſt nun von wenigen Auslegern *Χριστός* bloß auf die Perſon Jeſu bezogen; ſollte dieſe Statt finden, ſo würde *Ἰησοῦς* geſetzt ſeyn. Man verſteht vielmehr gemeiniglich *Χριστός* von den Gläubigen (1 Kor. 12, 12.), dem Leibe Chriſti, als den wahren Kindern Abraham's (Röm. 4, 11.), und läßt nur unentſchieden, ob die Gläubigen allein darunter zu verſtehen ſeyen, oder in Verbindung

mit der Perſon des Erlöſers. Natürlich kann aber nur das letztere angenommen werden, die Gemeinſchaft der Gläubigen heißt nemlich nur in ſofern Chriſtus, als er in ihr lebt, ihr πλήρωμα und ihre κεφαλή iſt. In der That ſpricht für dieſe Auffaſſung das Χριστός entſcheidend V. 28., wo die Gläubigen als Einer in Chriſto und ſomit als σπέρμα Ἀβραάμ beſchrieben werden. Nur ſcheinbar ſind V. 17. und 19. dagegen, denn hier kann Chriſtus auch füglich von Jeſus, als dem Anfänger der Gemeine der Gläubigen, alſo dieſe mit ihm, verſtanden werden. Aber ſo angemeſſen dieſe Erklärung auch dem Zuſammenhange und dem Paulinischen Ideengange ſeyn mag, ſo wird dadurch nicht der Nachdruck erklärt, den der Apoſtel auf den Singular legt; im Gegentheil, es ſcheint dieſer Punkt dadurch erſchwert zu werden, denn Chriſtus bedeutet danach ja eben eine Mehrzahl, nemlich Jeſus mit allen ſeinen Gläubigen. Dieſe Schwierigkeit löſt ſich nur, wenn man annimmt, daß Paulus die Nachkommenſchaft Abraham's *in einem gewiſſen Sinn*, der Nachkommenſchaft in einem andern Sinne entgegen ſtellen will, ſo daß er nicht von Individuen, ſondern von Claſſen von Individuen ſpricht. Wie *nicht alle* leiblichen Kinder Abraham's Erben ſeines Segens waren, ſondern nur Iſaak, wie das Galat. 4, 22 ff. weiter ausgeführt wird, ſo ſind auch nicht die bloß leiblichen Nachkommen Abraham's, ſondern der Chriſtus unter ihnen Erbe ſeiner Verheißungen, welchen die στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως Ἀβραάμ (Röm. 4, 12.) bilden. Dieſe Differenz unter den Abrahamiden nach dem Fleiſch und nach dem Geiſt, in Beziehung auf das Verhältniß zu den Gnadenverheißungen Gottes, ſoll der auf den Singular gelegte Nachdruck bemerklich machen. Fragt man nun, ob dies ein vom Verfaſſer der Geneſis mit Abſicht in den Singular σπέρματι gelegter Gedanke iſt, ſo wird man freilich dies nicht bejahen können. Allein der Apoſtel hatte, wie ſämmtliche Schriftſteller des N. T., in der Erleuchtung des h. Geiſtes die volle Befugniß über den Standpunkt des Bewußtſeyns im Schreiber hinauszugehen und die innerſte Wahrheit des Gedankens nach dem Sinne des Verheißenden und Weiſſagenden zu enthüllen. Wenn daher auch die jüdiſche Gelehrſamkeit ähnliche Benutzungen altteſtamentlicher Stellen anwendete, ſo iſt der Unterſchied der apoſtoliſchen Verfahrungsweiſe von der rabbiniſchen immer der,

für ſehr ſchwach, meinte aber für die dummen Galater (3, 1. ſey er gut genug. Je weniger wir einer ſolchen Behauptung bei treten können, deſto genauer müſſen wir die Schwierigkeiten in Erwägung ziehen. Betrachten wir zuerſt die betreffenden Stellen des A. T., ſo lauten die Worte: *ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*, 1 Moſ. 22, 18. *καὶ δώσω τῷ σπέρματί σου πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην, καὶ εὐλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.* 26, 4. endlich *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου.* 28, 14. Unmittelbar vorher 28, 13. leſen wir aber auch *δώσω σοι τὴν γῆν καὶ τῷ σπέρματί σου.* Doch da die letzten Stellen auf Iſaak und Jakob gehen, haben wir zunächſt nur an 22, 18. zu denken, wiewohl die ſpätern Weiſſagungen im Grunde nur eine Wiederaufnahme der Abrahamitiſchen ſind, alſo auch ohne Unwahrheit vom Apoſtel mit jener zuſammen gefaßt werden konnten. Die Stelle Röm. 4, 13. zeigt überdies daß Paulus die Beziehung auf dieſe Verheißungen nicht ängſtlich buchſtäblich faßt; dort heißt es: *ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.* Nach den Worten unſerer Stelle: *τῷ Ἀβραὰμ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, ſollen nun die Verheißungen als zum Beſten des Abraham und ſeines Saamens dienend dargeſtellt werden. In den angeführten Stellen der Geneſis tritt aber vorherrſchend die andere Seite heraus, nemlich daß in und durch Abraham's Saamen alle Völker geſegnet werden ſollen. Dieſe ſcheint nun beſſer zur Beziehung auf die Perſon Chriſti zu paſſen, als die erſtere, welche mehr an die Maſſe der Abrahamiten denken läßt. Erwägt man indeß, daß der Segen, der durch Chriſtum kam, auch als ſein eigner Segen gefaßt werden muß, ſo dürfte in dieſer Faſſung keine bedeutende Schwierigkeit liegen; Paulus bezieht ſich frei das A. T., ohne buchſtäblich genau zu citiren. Aber der Nachdruck, den Paulus auf den Singular legt, behält etwas ſehr Dunkles. Zwar iſt nun von wenigen Auslegern *Χριστός* bloß auf die Perſon Jeſu bezogen; ſollte dieſe Statt finden, ſo würde *Ἰησοῦς* geſetzt ſeyn. Man verſteht vielmehr gemeiniglich *Χριστός* von den Gläubigen (1 Kor. 12, 12.), dem Leibe Chriſti, als den wahren Kinder Abraham's (Röm. 4, 11.), und läßt nur unentſchieden, ob die Gläubigen allein darunter zu verſtehen ſeyen, oder in Verbindun

mit der Perſon des Erlöſers. Natürlich kann aber nur das letztere angenommen werden, die Gemeinſchaft der Gläubigen heißt nemlich nur in ſofern Chriſtus, als er in ihr lebt, ihr πλήρωμα und ihre κεφαλή iſt. In der That ſpricht für dieſe Auffaſſung des Χριστός entſcheidend V. 28., wo die Gläubigen als Einer in Chriſto und ſomit als σπέρμα Ἀβραάμ beſchrieben werden. Nur ſcheinbar ſind V. 17. und 19. dagegen, denn hier kann Chriſtus auch füglich von Jeſus, als dem Anfänger der Gemeine der Gläubigen, alſo dieſe mit ihm, verſtanden werden. Aber ſo angemeſſen dieſe Erklärung auch dem Zuſammenhange und dem Pauliniſchen Ideengange ſeyn mag, ſo wird dadurch nicht der Nachdruck erklärt, den der Apoſtel auf den Singular legt; im Gegentheil, es ſcheint dieſer Punkt dadurch erſchwert zu werden, denn Chriſtus bedeutet danach ja eben eine Mehrzahl, nemlich Jeſus mit allen ſeinen Gläubigen. Dieſe Schwierigkeit löſt ſich nur, wenn man annimmt, daß Paulus die Nachkommenſchaft Abraham's in einem gewiſſen Sinn, der Nachkommenſchaft in einem andern Sinne entgegen ſtellen will, ſo daß er nicht von Individuen, ſondern von Claſſen von Individuen ſpricht. Wie nicht alle leiblichen Kinder Abraham's Erben ſeines Segens waren, ſondern nur Iſaak, wie das Galat. 4, 22 ff. weiter ausgeführt wird, ſo ſind auch nicht die bloß leiblichen Nachkommen Abraham's, ſondern der Chriſtus unter ihnen Erbe ſeiner Verheißungen, welchen die στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως Ἀβραάμ (Röm. 4, 12.) bilden. Dieſe Differenz unter den Abrahamiden nach dem Fleiſch und nach dem Geiſt, in Beziehung auf das Verhältniß zu den Gnadenverheißungen Gottes, ſoll der auf den Singular gelegte Nachdruck bemerklich machen. Fragt man nun, ob dies in vom Verfaſſer der Geneſis mit Abſicht in den Singular σπέρματι gelegter Gedanke iſt, ſo wird man freilich dies nicht bejahen können. Allein der Apoſtel hatte, wie ſämmtliche Schriftſteller des N. T., in der Erleuchtung des h. Geiſtes die volle Befugniß über den Standpunkt des Bewußtſeyns im Schreiber hinauszugehen und die innerſte Wahrheit des Gedankens nach dem Sinne des Verheißenden und Weiſſagenden zu enthüllen. Wenn daher auch die jüdiſche Gelehrſamkeit ähnliche Benutzungen altteſtamentlicher Stellen anwendete, ſo iſt der Unterſchied der apoſtoliſchen Verfahrungsweiſe von der rabbiniſchen immer der,

wegs eingeklammert zu werden brauchen, sondern sich unmittelbar an den Gedankenzusammenhang anschließen. Es liegt nemlich darin das Vorübergehende der Ökonomie des Gesetzes ausgesprochen; sie hat nur ihre Bedeutung bis auf Christus. Τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται ist natürlich Christus, aber nicht, wie schon zu V. 17. bemerkt ward, bloß die Person Jesu, sondern mit ihm die seinen Leib bildende Gemeinschaft der Gläubigen; der Sinn ist also: bis auf die mit Christus eintretende neue höhere Ordnung der Dinge. (Die Lesart ὃ für ᾧ hat so unbedeutende Auctoritäten für sich, daß sie auf keine Reception Anspruch machen kann.) Drittens nennt der Apostel das Gesetz διαταγεὶς δι' ἀγγέλων. Daß hierbei an Engel im eigentlichen Sinn zu denken ist, nicht etwa an Menschen, wie Moses, Aaron, die Propheten, versteht sich von selbst. Nun aber berichtet das A. T. nichts von der Gegenwart und Mitwirkung der Engel bei der Gesetzespromulgation. Allein in der Stelle 5 Mos. 33, 2. haben schon die LXX. übersetzt: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. In rabbinischen Schriften findet sich dieselbe Idee oft (vergl. Jalkut Rubeni S. 107. 3.), auch Josephus kennt sie (Ant. XV. 15. 3.), und das N. T. erkennt sie hier, wie Ap. Gesch. 7, 53. Hebr. 2, 2, als richtig an. Natürlich schließt aber die Engelerscheinung die Erscheinung Jehovah's nicht aus, jene begleitet nur diese und vermittelt sie. Die Lesart ἀγγέλου, die Codex C vertritt, giebt sich augenscheinlich als Correctur kund; wahrscheinlich soll der Singular auf den Engel des Bundes gehen, von dem das A. T. (Mal. 2, 8.) spricht. Aber was veranlaßt hier den Apostel auf jene Tradition von der Wirksamkeit der Engel bei der Gründung der Ökonomie des A. B. Rücksicht zu nehmen? Es soll dadurch auf der einen Seite die Herrlichkeit des Gesetzes bemerklich gemacht werden, aber auf der andern auch der unendliche Vorzug des N. T., das nicht durch Engel, sondern durch den Sohn Gottes selbst promulgirt ward. Endlich viertens, das Gesetz war διαταγεὶς ἐν χειρὶ μεσίτου, d. i. Mosis, wie auch einige unbedeutende Codd. lesen. Sonst heißt auch Christus so, vergl. 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. 12, 24., an den aber kein Ausleger hier mehr denken wird. Der Name μεσίτης kam Moses zu in Folge der Vorgänge 2 Mos. 19, 16. 5 Mos. 5, 5. Das Volk bat nemlich, im Gefühl seiner Unwürdigkeit, Moses, sich der Theophanie zu nahen, mit den Worten

ten: tritt du hinzu, wir fürchten uns! Er stand also zwischen Gott und zwischen dem Volke, und vermittelte in seiner Person den Übergang des Gesetzes von Gott zu den Menschen. Der rabbinische Name für μεσίτης ist סַרְסוּר. (Vergl. Buxt. lex. talm. et rabb. p. 1555. Die betreffenden Stellen hat Schöttgen z. d. St. gesammelt.) Der Zweck dieser Bemerkung Pauli ist nun wiederum zu zeigen, wie tief das Gesetz unter dem N. T. stehe; im A. T. erscheint Gott und das Volk ganz geschieden, Moses muß den Vermittler machen; im N. T. ist Gottheit und Menschheit in Christo vereinigt zu einer untrennbaren Einheit. Hiernach können wir auch nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle hier nicht an den Metatron unter dem μεσίτης denken, welche Ansicht Schmieder in seiner gelehrten Abhandlung (Naumburg 1826, 4.) empfiehlt. Denn was in der Idee des Metatron wahr ist (vergl. zu Joh. 1, 1. S. 34. 3te Aufl.), kommt auf die Lehre vom Logos zurück; an den können wir hier aber nicht denken, da die Erwähnung seiner Offenbarung die Gesetzespromulgation dem Evangelium gleichstellen würde; während das Gegentheil im Interesse des Apostels lag. (Das ἐν χειρὶ entspricht dem בְּיַד. Vergl. Ap. Gesch. 5, 12. 7, 35.)

20. Bei dieser berühmten oder berüchtigten Stelle kann natürlich nicht unsere Aufgabe seyn, alle verschiedenen Erklärungen aufzuzählen, die mit ihren Nuancen in die Hunderte gehen; einmal nemlich sind die meisten unter denselben von der Art, daß sie sich auf den ersten Blick als willkührlich und gezwungen kund geben (wie z. B. die von Weigand in der unten anzuführenden Schrift, der statt ἑνὸς lesen will ἕνος in der Bedeutung annuus, so daß der Sinn seyn sollte: der jährliche Mittler ist nicht mehr, da doch ἕνος nur annotinus, hornotinus [heuerig], nicht aber annuus [jährlich wiederkehrend] heißt), und sodann ist nicht bloß in besondern Excursen zu den Commentaren von Flatt, Winer u. A. über die verschiedenen Erklärungen Auskunft gegeben *), sondern auch

*) Dahin gehören Bonitius plurimorum de loco Galat. 3, 20. sententiae examinatae novaque ejus interpretatio tentata. Lips. 1800. — Keilii programmata de variis interpretum de loco Galat. 3, 20. sententiis. Lips. 1800—1813. 7 Progr. Abgedruckt in Keil's Opusculis edid. Goldhorn Band I. — Weigand ἑνὸς in nobilissimo Pauli effato (Galat. 3, 20.) haud genitivo sed nominativo casu esse positum, exami-

in besondern Abhandlungen finden sich dieselben zusammengestellt und beurtheilt. Wir beschränken uns also darauf, zuerst unsere Ansicht von der Stelle mitzutheilen, und alsdann auf einige verwandte oder abweichende Haupterklärungen hinzuweisen. Vor allem ist aber zu bemerken, daß, was eine Seltenheit bei wichtigen und schwierigen Stellen ist, sich gar keine Variante in unserm Verse in sämmtlichen Handschriften und kritischen Auctoritäten vorfindet; es ist dies ein Beweis, daß die Abschreiber sehr sorgfältig im Copiren der Stelle verfuhren, und wegen ihres unbedeutenden dogmatischen Inhalts nach keiner Seite das geringste Interesse hatten, etwas daran zu ändern. Lücke's Ansicht, daß V. 20. ein bloßes Glossem sey, erscheint nach diesem Ergebniß der kritischen Hülfsmittel durchaus unstatthaft. Was ferner das Verhältniß von V. 20. zum Vorhergehenden und Nachfolgende anlangt, so bildet er deutlich eine durch die Worte ἐν χειρὶ μεσίτου veranlaßte Nebenbemerkung, die als solche, wenn man will in Klammern geschlossen werden mag. Die folgende Frage nemlich: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ; nimmt die Frage von V. 19. τί οὖν ὁ νόμος, mit einer neuen Wendung wieder auf und führt die angefangene Argumentation weiter. Der Sinn der Worte in V. 20. selbst kann aber an sich nicht schwierig seyn, wie denn auch die neuern Interpreten, Winer, Hermann, Schleiermacher, Usteri, Matthies, Rückert, in der Fassung der einzelnen Worte ganz einig sind; nur in der Bestimmung ihres Verhältnisses zum Gange der Argumentation weichen sie ab. Nemlich ὁ μεσίτης bezeichnet den Begriff des Mittlers, jeden Mittler als solchen; das ἑνὸς οὐκ ἔστι sagt aus, daß ein Mittler nothwendig Zwei voraussetzt, Einer kann nicht durch einen Mittler vermittelt werden. Es ist kein hinreichender Grund, bei ἑνὸς zu ergänzen μέρους, es kann als Masculinum gefaßt werden, was wegen des folgenden εἷς vorzuziehen ist. Die zweite Hälfte des Verses: ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν, sagt nun weiter aus daß Gott nur Ein Theil sey, also der Begriff eines Mittlers voraussetze, daß noch ein zweiter Theil da sey, nemlich das Volk

---

natis aliorum 243 interpretum explicationibus, docere studuit. Erfordiae, 1821. — Außerdem vergleiche man Schneckenburger's Beitr. S. 186 ff. Ullmann's Stud. Jahrg. 1833. H. 1. S. 121 ff.

oder weiter gefaßt, die Menſchheit. Nach dieſer Auffaſſung brauchte nicht etwa der Artikel vor εἷς wiederholt zu werden; er hätte allerdings ſtehen können, aber er war nicht nothwendig. Lc. 17, 34. fehlt er eben ſo, wie hier, in völlig gleicher Verbindung und obgleich dort noch ein ὁ ἕτερος folgt. (Vergl. Winer's Gr. §. 103.) Man darf nur nicht überſetzen: „Gott iſt der Eine Theil," ſondern „Gott iſt Einer oder ein Einiger," und folglich auch nur Ein Theil. Die einzige wirkliche Schwierigkeit in dieſer Stelle iſt nun die Frage, aus welchem Grunde macht Paulus dieſe Bemerkung? Wegen der Kürze der Worte und ihrer bloß beiläufigen Stellung kann man rückſichtlich der Antwort hierauf ungewiß ſeyn. Mir iſt indeß am wahrſcheinlichſten, daß ſich der Gedanke in V. 20. im Geiſte des Apoſtels ſo an den Hauptgedanken ſeiner Beweisführung anſchließt. V. 19. ſollte zwar die relative Herrlichkeit des Geſetzes darthun, aber ſo, daß auch immer ſein Abſtand vom Evangelium anſchaulich ward. Um dieſen bemerklich zu machen, giebt Paulus eben auch dieſe Erläuterung über den Begriff des Mittlers. Die Vermittlung ſetzt eine Getrenntheit voraus, Einer kann nicht vermittelt werden, da Gott der Eine Theil iſt, muß alſo auch noch ein zweiter geweſen ſeyn, die Menſchen, die von Gott getrennt waren. Im Evangelium iſt es anders; in Chriſto, dem Repräſentanten der Kirche, ſind alle Einer, alle Trennungen und Unterſchiede ſind in ihm aufgehoben, wie das V. 28. ausgeführt wird. Hiergegen ließe ſich mit einigem Schein nur das Eine anführen, daß Paulus doch 1 Tim. 2, 5. Chriſtum ſelbſt Mittler nennt, und ihm auch an andern Stellen eine vermittelnde Wirkſamkeit zuſchreibt, wie Epheſ. 2, 14. Allein hier iſt eben nur eine abweichende Betrachtungs- und Darſtellungsweiſe gewählt, ohne daß Paulus ſeine Grundanſicht von Chriſto geändert zu haben braucht. Hier betrachtet er nemlich den Erlöſer bloß nach ſeiner Perſon, wie Gottheit und Menſchheit in ihm vereinigt ſind, alle Mittler alſo überflüſſig erſchienen. Dagegen in andern Stellen betrachtet er nicht ihn ſelbſt, ſondern ſein Werk, und in Hinſicht auf dieſes konnte Chriſtus ſelbſt auch Mittler genannt werden, weil er durch daſſelbe die in ſeiner Perſon bereits vollzogene Verbindung mit Gott, nach und nach auch den Gläubigen mittheilt. Betrachten wir hiernach einige andere Erklärungen der Stelle, ſo müſſen wir zu-

11, 32. ſo ausgedrückt: *συνέκλεισε ὁ Θεὸς τοὺς πάντες εἰς ἀ θειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.* Auf das Neutrum *τὰ π* in unſerer Stelle können wir mit Calvin u. A. kein Ge legen, da in der zweiten Hälfte ausdrücklich von den *πιστεύ* die Rede iſt; der Ausdruck ſoll nur die Geſammtheit des me lichen Geſchlechts, Heiden wie Juden, (Röm. Cap. 1. 2.) zeichnen. Die Schrift ſteht aber wieder, wie 3, 8., für den Urheber derſelben und des Geſetzes in ihr. Dem *συγκ ὑπὸ* liegt das Bild eines Kerkers zum Grunde; der Gewalt nes Gebieters hat Gott die Menſchen überlaſſen, das konnte ſie daraus nicht löſen, ſondern nur das Gefühl der bundenheit in ihnen wirken; nur Gottes Gnade vermogte ſ erlöſen. — Bedenken erregen kann in dieſer Stelle nur der ſtand, daß das *συνέκλεισε* eine göttliche Thätigkeit in Beziehung das Böſeſeyn der Menſchen auszuſagen ſcheint. Allein das A gewordenſeyn der Menſchen wird hier vorausgeſetzt, nur wird behauptet, daß es Gott gefiel, dieſes nicht ſofort w aufzuheben, ſondern die Menſchen eine Zeit in der Sünd laſſen und erſt mit Chriſto die Erlöſung zu ſenden. Dieſes laſſen an die Sünde hatte aber den Zweck, erſt das Bewuß ihrer Schrecklichkeit ſich in der ganzen Größe in der Menſc entwickeln zu laſſen, denn erſt an die Sehnſucht, von ihr lo ſeyn, kann ſich die factiſche Erlöſung anſchließen. (Das ſchließt ſich ſo an V. 21. an, „aber ſo war es nicht, daß lich durchs Geſetz die Gerechtigkeit kommen könnte, vielmehr Gott alles unter die Sünde beſchloſſen.")

23. Das Beſchloſſenſeyn unter der Sünde wird nun ein Aufbehalten, Aufbewahrtſeyn für die Zeit der Offenba der Glaubensökonomie dargeſtellt. Statt des obigen *ὑπὸ ἁ τίαν* ſteht aber nun *ὑπὸ νόμον.* Dieſe Vertauſchung erklärt daraus, daß Paulus das Geſetz als die die verborgene Sünd Erſcheinung und dadurch zum Bewußtſeyn bringende Macht ſtellt. Sünde und Geſetz ſind ihm alſo Correlate. Aber fällt auf, daß V. 22. von allen Menſchen, auch den He die Rede war, das Geſetz aber bloß den Juden gegeben w denn daß *νόμος* zunächſt hier die Geſetzesinſtitution, wie ſie ſes gab, bedeutet, iſt klar aus V. 19. und 21. Allerdings die ganze Beweisführung des Apoſtels auch zunächſt dahin,

Verhältniß der beiden Ökonomien des A. und N. Bundes darzustellen. Indeß alles, was vom Mosaischen Gesetz gilt, gilt doch auch, wenn gleich in schwächerem Grade, von dem natürlichen Gesetz der Heidenwelt (Röm. 2, 14. 15.) und nach dem Zusammenhange muß es auf dieses allgemein menschliche Gesetz immer auch mit bezogen werden. (Da die πίστις hier als eine μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι beschrieben wird, muß sie von der Institution des Glaubens verstanden werden, nicht von dem subjectiven Glaubensstande; denn dieser war von je an in Einzelnen auch schon vor Christus, wie 3, 6. zeigt. — Über die Stellung der Schlußworte vgl. Röm. 8, 18.)

24. 25. Hiernach schließt denn Paulus mit dem Gedanken, daß die Bestimmung des Gesetzes sey auf Christus hinzuleiten, daß also mit dem Eintritte Christi und der Glaubensökonomie sein Amt aufhöre; was nur eine andere Darstellung des Inhalts von V. 19. ist. Die Gerechtigkeit kann aus dem Gesetz nie erlangt werden, nur aus dem Glauben kommt sie. Wie Paulus hier das Gesetz als παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν darstellt, so die Kirchenväter für die Heiden die Philosophie, die man ein natürliches Gesetz nennen kann, und in der That übte die ächte Philosophie einen ähnlichen erziehenden Einfluß auf die Menschheit aus, als das Gesetz Mosis, wenn gleich natürlich in einem weit engern Kreise. In dem Begriff des παιδαγωγὸς liegt aber nicht bloß das Beaufsichtigen und Abhalten des Schädlichen, sondern auch das Erziehen und Heranbilden. Die Menschheit, so lange sie unter dem Gesetz steht, wird nachher 4, 1 ff. mit einem Unmündigen verglichen, der der Erziehung bedarf, mit dem Eintritte Christi wird die Menschheit als erwachsen, mündig und selbstständig betrachtet. Und so wie bei der Totalität, auch beim Einzelnen, die Wiedergeburt, das Eintreten Christi in die innere Welt, ist ohne Entwickelung zum Bewußtseyn nicht möglich; ohne die Wiedergeburt aber bleibt der Mensch immerdar im kindischen Wesen stehen.

26. 27. Die Gläubigen können deshalb nicht mehr unter dem Gesetz seyn, weil sie υἱοὶ Θεοῦ, und das sind sie, weil alle Getaufte Christum angezogen haben. Die Taufe auf Christum ist demnach hier seiner innersten Idee nach, als Act der Wiedergeburt selbst gefaßt, in der der alte Mensch stirbt, der neue Mensch

ausgeboren wird (Röm. 6, 3.). Das *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* iſt Beſchreibung des Hergangs der Wiedergeburt. Dieſer von altteſtamentlichen Stellen entlehnte Ausdruck (Jeſ. 61, 10.) bezeichnet die innigſte Aneignung Chriſti, ſo daß Epheſ. 4, 21. Kol. 3, 10. den neuen Menſchen anziehen = *ἀναχαινοῦσθαι* gebraucht iſt; und 1 Kor. 15, 53. 54. *ἀθανασίαν, ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι* die Verwandlung des ſterblichen Leibes in die unſterbliche Natur der Leiblichkeit bezeichnet. Mit wem aber Chriſtus ſich ſo vereinigt, dem theilt auch er, der Sohn Gottes, die Natur der Gotteskindſchaft mit. Als das charakteriſtiſche Merkmal des *υἱοὶ Θεοῦ* nennt aber Paulus Röm. 8, 14. *πνεύματι Θεοῦ ἄγεσθαι*. Während alſo der knechtiſch geſinnte Menſch unter dem Geſetz nur aus Furcht Gottes Gebote zu halten ſtrebt, im Grunde aber die Sünde liebt, übt das Kind Gottes aus innerer Luſt und Freude, aus Liebe zur Heiligkeit, Gottes Willen. — Bei dem Begriff der *υἱοὶ Θεοῦ* (welcher Name im Weſentlichen dem *τέκνα Θ.* gleichbedeutend ſteht, nur daß jener mehr die Idee des bewußten, erwachſenen ausdrückt, als dieſer), iſt ein doppeltes Extrem zu vermeiden. Erſtlich das, wornach dem Begriff alles Eigenthümliche geraubt und er bloß zu einem bildlichen Ausdruck herabgeſetzt wird; wie wenn jeder von Natur Gottes Kind wäre und durch Chriſtus nur das Bewußtſeyn darüber erhielte. Dann aber eben ſo ſehr das Andere, als wenn alle Menſchen durch die Wiedergeburt in dem Sinne Söhne Gottes wurden, wie Chriſtus ſelbſt es iſt. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Chriſtus theilt wahrhaft ſein eigenſtes Weſen den Menſchen in der Wiedergeburt mit, verwandelt ſie in ſich, vergöttlicht ſie; aber eben weil die Menſchen dieſes höhere Leben erſt mitgetheilt erhalten, während Chriſtus es urſprünglich und ſelbſtſtändig beſitzt, heißen ſie nie in dem Sinne *υἱοὶ Θ.*, wie Chriſtus, er iſt und bleibt *ὁ μονογενής*. (Vergl. im Comm. zu Lc. 1, 35.)

28. 29. Mit dieſer Erhebung in die Gotteskindſchaft ſind denn auch für die Gläubigen in ihren religiöſen Verhältniſſen alle die Unterſchiede, welche außer Chriſto in religiöſer und politiſcher Hinſicht Bedeutung haben, ausgeglichen; ſie bilden eine große Lebenseinheit in Chriſto, d. h. eine ſolche, die Chriſtus mit ſeinem Geiſt und Leben erfüllt. Die Theilnahme an dieſer Einen heiligen Lebensgemeinſchaft, dem wahren *σπέρμα Ἀβραάμ*, dem

die Verheißungen gegeben ſind (V. 15. 16.), bedingt auch allein die Theilnahme an dem göttlichen Erbe. So ſchließt ſich das Ende genau wieder an den Anfang (V. 15) an. In dieſer Stelle iſt aber zuerſt auffallend, daß es heißt πάντες εἷς ἐστε, während man ἓν erwartet; in FG findet es ſich zwar, aber bloß als Correctur. In den Evangelien finden wir in der That immer ἓν εἶναι (Joh. 10, 30. 17, 11. 21.). Das Maſculinum iſt hier aber wohl mit Beziehung auf V. 16. gewählt, wo der Eine Saame Chriſtus heißt, wie 1 Kor. 12, 12.; weſentlich verſchieden iſt es nicht von ἓν, denn ein Untergehen der Perſönlichkeiten ſoll keineswegs mit dem Maſculinum ausgeſagt werden. Sodann aber ſcheint unrichtig, daß alle Unterſchiede im Chriſtenthum aufgehoben ſeyen; zwar der Gegenſatz von Juden und Heiden iſt aufgehoben als ein religiöſer (und doch auch der nicht abſolut, vergl. die Bemerkungen zu der Parallelſtelle Koloſſ. 3, 11.), aber nicht der allgemein Menſchliche von Mann und Weib (d. h. natürlich nicht in phyſiſcher, ſondern in ethiſcher Beziehung, wornach das Weib nach wie vor dem Manne untergeordnet erſcheint) noch der politiſche von frei und unfrei. Eine revolutionaire Emancipationsſucht könnte glauben in dieſen apoſtoliſchen Worten eine Stütze für ihre wahnſinnigen Unternehmungen gefunden zu haben. Die Art aber, wie Paulus ſelbſt an andern Orten über die Unterordnung der Frau unter den Mann, des Knechts unter den Herrn redet (1 Kor. 11, 7 ff. Epheſ. 5, 22 ff. Kol. 3, 18. Epheſ. 6, 5 ff. Kol. 3, 22 ff.), läßt gar keinen Zweifel darüber, daß der Apoſtel auch bei dieſen Gegenſätzen bloß die religiös-ſittliche Seite derſelben ins Auge gefaßt haben will; erſt im Reiche Gottes wird alles in jeder Beziehung Eins in Chriſto. (Über ἓν Kol. 3, 11. Jak. 1, 17., das die ältern Grammatiker und noch Fritzſche als contrahirt aus ἔνεστι anſehen, Winer aber mit Buttmann für das apoſtrophirte ἐν, ἐνί hält, vergl. Winer's Gr. S. 76.)

4, 1. 2. Im Folgenden (bis V. 7.) führt Paulus noch einen Nebengedanken aus, auf den die Erwähnung der Kindſchaft und Erbſchaft im Vorhergehenden ihn leitet. In gewiſſer Hinſicht nemlich kann man ſagen, daß die Menſchen auch ſchon vor Chriſtus Kinder Gottes ſind, nicht bloß als Geſchöpfe Gottes des Vaters, ſondern auch als berufen zur Wiedergeburt, folglich mit

der Anlage dazu ausgestattet. Aber wie im äußern Leben d unmündige Erbe dem Diener gleich steht, obgleich er der He von allem (von der gesammten Erbschaft) ist; so ists auch i Geistigen; die Menschheit mußte erst im Geiste ausreifen, bi Christus kommen konnte. Wie der unmündige Erbe unter de Erziehern steht, so die unmündige Menschheit unter dem Gese als παιδαγωγός. Dieser Gedanke ist in sofern sehr merkwürdi als sich darin deutlich ausspricht, daß der Mensch auch ohne un vor Christus, also in der Sünde, doch immer noch der He über alles ist; er befindet sich zwar im Stande der Erniedrigun aber die Herrlichkeit blickt doch noch hindurch. In dem κύρι πάντων liegt nemlich wahrscheinlich eine Beziehung auf die de Menschen verliehene Herrschaft über die Erde (1 Mos. 1, 2 Ps. 8, 5.), welche in Christus vollständig zur Vollziehung ka und im Reiche Gottes durch alle Gläubigen geübt werden wird (V. 2. ἐπίτροπος ist Vormund [Xenoph. mem. I. 2. 40. Aelian V. H. III. 26. XIII. 44.], der die Stelle des verstorbenen od abwesenden Vaters vertritt. Οἰκόνομος dagegen ist der Haus hofmeister, der die Verwaltung des Vermögens hat. Beide Aus drücke bilden hier den Gesammtbegriff der Führung oder Leitun durch eine zwischen Gott und den Menschen stehende Macht des παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Eine specielle Beziehung dies Leiter der unmündigen, auf Propheten oder Priester, ist nicht an gemessen; sie repräsentiren bloß das Gesetz überhaupt, ohne da der Unterschied beider Ausdrücke oder der Plural zu press wäre. Die einzige Beziehung, die dem letztern vindicirt werd könnte, wäre, daß dadurch das Mosaische und natürliche Ges zugleich bezeichnet würden. — Προθεσμία, tempus constitutu ein juristischer Terminus, der bei den Rednern sehr häufig vo kommt.

3. 4. Allerdings hat nun der Apostel bei der Vergleichur zunächst die Juden im Sinn, so daß τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμ die Mosaische Gesetzesinstitution bedeutet; allein in weiterem Sin gilt der Gedanke auch von der Heidenwelt, die sich sogar bess bereitet zeigte, als die Juden; nicht weil sie eben so gute Vo bereitungshülfsmittel hatte, sondern weil sie die geringern treu benutzte. Das πλήρωμα τοῦ χρόνου (entsprechend der προθεσμ τοῦ πατρὸς im Bilde, und folglich als Erreichung des Mündi

taistermins zu faſſen,) iſt ein weltgeſchichtlicher Act für die Menſchheit, ja der Wendepunkt der alten und neuen Zeit, ſo daß Chriſtus das Centrum der Weltgeſchichte bildet, in dem ſich alle Radien ſammeln, auf den alles hinweiſt vor ihm, und von dem alles ausgeht nach ihm. Die Wahl dieſer Zeit iſt allerdings ein Act des göttlichen Rathſchluſſes, aber kein willkührlicher, ſondern ein durch den Entwickelungsgang der Menſchheit bedingter. Der Ausdruck πλήρωμα iſt aus der Anſchauung zu erklären, daß ein Zeitraum bis zu dem terminus ad quem gleichſam ausgefüllt wird durch die einſtrömende Zeit; es liegt dann aber auch zugleich darin angedeutet, daß alle Vorausſetzungen, die für den eintretenden Act der Sendung Chriſti nöthig waren, zur Vollziehung gebracht waren. (Vergl. über den Ausdruck πλήρωμα τοῦ χρόνου Ezech. 5, 2. Dan. 10, 3. Epheſ. 1, 9. Derſelbe darf in keiner Weiſe, wie συντέλεια τοῦ αἰῶνος, auf die letzte Zeit, auf das Ende des Weltlaufs, bezogen werden; obwohl nemlich die Schriftſteller des N. T. mit Chriſti Erſcheinung die letzte Zeit als eingetreten anſehen (vergl. zu 1 Kor. 10, 11.), ſo liegt die Beziehung darauf nicht in dem πλήρωμα τοῦ χρόνου oder τῶν καιρῶν. Sollte dies der Fall ſeyn, ſo würde es wie Tobias 14, 5. heißen: ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος.) Eigenthümlich iſt aber das ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, welches im Bilde dem ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους entſpricht. Es bedeutet nemlich στοιχεῖον elementum, in der doppelten Beziehung als Grundſtoff (2 Petr. 3, 10.) und Anfangsgründe (Hebr. 5, 12.). Die Kirchenväter hielten die erſtere Beziehung feſt und bezogen ἡμεῖς auf die Heiden, ſo daß von dem Natur- und Elementendienſt derſelben die Rede ſeyn ſollte. „Wir dienten unter den Elementen der Welt" ſollte heißen, wir waren den Naturkräften, welche in den Götzen verkörpert waren, unterthan. Allein von den Heiden iſt hier zunächſt nicht die Rede, vielmehr weiſt das ὑπὸ νόμον (V. 5.) und die στοιχεῖα, zu denen die bekehrten Heiden nach V. 9. zurückfallen, deutlich aufs Moſaiſche Geſetz, worauf auch der Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Kol. 2, 8. 20. ſich bezieht. Wie nun das A. T. im Verhältniß zum Evangelium στοιχεῖα elementa, die erſten Anfänge des religiöſen Lebens, genannt werden kann, das begreift ſich leicht; aber der Zuſatz κόσμου iſt ſchwierig. Der Ausdruck hat nemlich den Nebenbegriff des der Sünde Verfalle-

nen, Verderbten (1 Joh. 2, 16.). Wie kann das aber A. T. geſagt werden, da es doch immer eine göttliche Inſtitu bleibt, wenn auch eine untergeordnete? Man könnte denken, Genitiv ſolle nicht den Charakter der στοιχεῖα bezeichnen, ſon ihre Beſtimmung für die Erziehung der Welt; allein dann m nothwendig der Dativ oder εἰς ſtehen. Oder aber man kö glauben annehmen zu dürfen, daß Paulus mit jenem Na nicht das A. T. an ſich bezeichnen will, ſondern nur die r niſche, mannigfach entſtellte Auffaſſungsweiſe deſſelben, die nannten δευτερώσεις der Schriftgelehrten, die über die Moſai Anordnungen hinausgingen. Allein nach 4, 10. iſt das nich Fall, die rein Moſaiſchen Inſtitute bezeichnet er als ἀσθενῆ πτωχὰ στοιχεῖα (V. 9.), ähnlich wie Hebr. 7, 18. von e ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς des Geſetzes die Rede iſt. Indeß er nen dieſe Epitheta noch milder als der Zuſatz τοῦ κόσμου. T das ἀσθενὴς bezeichnet bloß den Charakter des Geſetzes, wor es keine höhere Kraft mittheilt, πτῶχος aber ſeine Beſchränk verglichen mit dem Reichthum des Evangeliums. Beides i von Gott verordnet. Aber der Zuſatz τοῦ κόσμου weiſt auf e Sündliches hin. Dieſe Ausdrucksweiſe erklärt ſich nur ſo, man zwei Auffaſſungsweiſen des A. T. unterſcheidet, die äu liche und die innerliche, die buchſtäbliche und die geiſtige. innerliche, allein wahre, erkennt in ſeinen Riten und Satzu Hüllen tieferer Ideen, z. B. in der Beſchneidung ſieht ſie di nerliche Reinigung der Seelen, die Herzensbeſchneidung u. ſ. wenn ſie daher das Äußere auch nicht vernachläſſigt, ſo faß es doch ſtets im Zuſammenhange mit ſeiner Idee auf. Die ä dagegen bleibt rein bei den Handlungen als ſolchen ſtehen, die Idee zu berückſichtigen, die in ihnen liegt; ſo verfuhre Judaiſten und in dieſer Geſtalt erſchien das A. T. nicht bloß der Anfang des göttlichen Lebens, ſondern auch als der Welt fallen, mehr als arm und geiſtlos, unfähig zu beſſern und zen zu verwandeln. Als einen Charakter des A. T. an ſich nen wir es aber nicht betrachten, daß es die στοιχεῖα τοῦ κό enthält, denn nach ſeiner innern Idee iſt es ewig, unvergän und vollkommen als ein Werk des lebendigen Gottes (M 17. 18.). Man begreift bei ſolchen Ausdrücken, wie Manch Pauli Wirkſamkeit Anſtoß nehmen konnten!

§. 7. Hagar und Sarah, Vorbilder des Geſetzes und des Evangeliums.

(4, 8—5, 1.)

Der Apoſtel Paulus hätte nun hier ſeine dogmatiſche Abhandlung ſchließen können, indem das Verhältniß von Geſetz und Evangelium vollſtändig entwickelt war; allein ſein Eifer fühlt ſich noch nicht befriedigt, er wendet ſich aufs Neue an die Galater, ähnlich wie 3, 1 ff., erinnert ſie an ihre frühere Stellung und ihre früheren Erfahrungen, und geht endlich 4, 21 ff. noch auf eine neue Betrachtung der großen Frage von einem völlig andern Standpunkte aus ein. Zuerſt erinnert ſie Paulus (V. 8. 9.) an ihren frühern heidniſchen Wandel, woraus hervorgeht, daß mindeſtens die bei weitem größere Zahl der galatiſchen Chriſten ehemalige Heiden waren, die indeß wohl ſchon als Proſelyten der Gerechtigkeit oder des Thors das A. T. kennen gelernt haben mochten. Von jenem Irrthum erlöſte ſie die Erkenntniß des Einen *wahren* Gottes, die ihnen im Chriſtenthum ward. Aus dieſem Gegenſatz ihres frühern unbekehrten und jetzigen bekehrten Zuſtandes folgert nun der Apoſtel, wie widerſprechend, wie unnatürlich es ſey, wenn ſie, die durch Chriſtum Befreieten, ſich wieder in eine andere Form der Knechtſchaft, nemlich in die unter dem Joch des Geſetzes, der ſchwachen und armen Anfänge des religiöſen Lebens, begeben wollten. Daß alſo die στοιχεῖα keine Beziehung auf den heidniſchen Götzendienſt haben, iſt völlig klar, denn V. 10. beſchreibt unverkennbar die jüdiſche Lebensweiſe, zu der ſich die Galater zurückgewendet hatten. (Vergl. zu 4, 3.) In dem εἰδότες, γνόντες und γνωσθέντες findet übrigens offenbar eine Steigerung ſtatt; jenes bezeichnet das mehr bloß äußerliche Wiſſen, daß Gott iſt, γνόντες das innerliche weſentliche Erkennen in der Activität, γνωσθέντες aber das paſſive Erkennen in der Liebe, in welchem Gott die wirkende Kraft iſt. (Über das Verhältniß des Activen und Paſſiven in der Erkenntniß vergl. man die Bemerkungen zu der ganz ähnlichen Stelle 1 Kor. 8, 3., wo auch alle drei Ausdrücke ſo neben einander ſtehen.) Das Erkennen ohne vorher von Gott erkannt, d. h. durchdrungen, er-

aus unangemeſſen, das ὅτι in der Bedeutung „daß" zu nehmen und als den Sinn des Verſes zu betrachten, den Leſern einen aus ihrer eignen Erfahrung hervorgehenden Beweis für ihre Gottesſkindſchaft an die Hand zu geben, wie wenn es hieße: „da ihr aber Gottes Kinder ſeyd, geht daraus hervor, daß." Dieſe Anſicht hat nach Chryſoſtomus, Ambroſius, Koppe, Marus, Flatt, noch wieder Rückert vertheidigt. Aber ſchon die ganz unmotivirte Ergänzung macht dieſelbe wenig annehmlich. (Als Geiſt des Sohnes wird hier der h. Geiſt deshalb bezeichnet, weil er eben als den υἱοῖς Θεοῦ zukommend beſchrieben werden ſoll. — Das unerwartete ἡμῶν iſt dem ὑμῶν des text. rec., das nur wegen ἐστε geändert iſt, nach dem Zeugniß von ACDFG vorzuziehen. — Das κράζον· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ, ſoll nur den Geiſt als einen wahrhaft kindlichen Liebesgeiſt charakteriſiren, der Gott als Vater anbeten lehrt. Über die Gründe der Anwendung der hebräiſchen Form vergl. zu Röm. 8, 15. Man kann mit der Annahme, daß das kindlich Lallende in dem Ausdruck bedeutſam gefunden ward, Winer's Anſicht verbinden, daß bekannte Gebete mit Abba anfingen, ſo daß derſelbe ſo zu paraphraſiren wäre: „der uns in kindlichem Sinn und kindlicher Form beten lehrt." — V. 7. Der Übergang der Rede in die zweite Perſon des Singulars ſoll die Darſtellung mehr individualiſiren; du, d. i. jeder einzelne meiner Leſer, von dem das Geſagte gilt. — Das κληρονόμος weiſt wieder auf 3, 15. auf das Bild vom Teſtamente zurück. — In den Schlußworten weichen die Lesarten ſehr ab. Die gewöhnliche Lesart iſt Θεοῦ διὰ Χριστοῦ, AB leſen bloß διὰ Θεοῦ FG διὰ Θεοῦ Χριστοῦ. Lachmann hat nach ſeinen kritiſchen Principien die Lesart διὰ Θεοῦ vorgezogen. Seit Semler unterſcheiden aber die meiſten Kritiker mit Recht, daß die Verſchiedenheit der Lesarten ſich am beſten aus der Annahme erklären laſſe, daß urſprünglich nur καὶ κληρονόμος ſtand; zur Erklärung dieſes etwas kahl ausſehenden Schluſſes fügten dann die Abſchreiber bald dieſes, bald jenes hinzu.)

§. 7. Hagar und Sarah, Vorbilder des Geſetzes und des Evangeliums.

(4, 8—5, 1.)

Der Apoſtel Paulus hätte nun hier ſeine dogmatiſche Abhandlung ſchließen können, indem das Verhältniß von Geſetz und Evangelium vollſtändig entwickelt war; allein ſein Eifer fühlt ſich noch nicht befriedigt, er wendet ſich aufs Neue an die Galater, ähnlich wie 3, 1 ff., erinnert ſie an ihre frühere Stellung und ihre früheren Erfahrungen, und geht endlich 4, 21 ff. noch auf eine neue Betrachtung der großen Frage von einem völlig andern Standpunkte aus ein. Zuerſt erinnert ſie Paulus (V. 8. 9.) an ihren frühern heidniſchen Wandel, woraus hervorgeht, daß mindeſtens die bei weitem größere Zahl der galatiſchen Chriſten ehemalige Heiden waren, die indeß wohl ſchon als Proſelyten der Gerechtigkeit oder des Thors das A. T. kennen gelernt haben mogten. Von jenem Irrthum erlöſte ſie die Erkenntniß des Einen *wahren* Gottes, die ihnen im Chriſtenthum ward. Aus dieſem Gegenſatz ihres frühern unbekehrten und jetzigen bekehrten Zuſtandes folgert nun der Apoſtel, wie widerſprechend, wie unnatürlich es ſey, wenn ſie, die durch Chriſtum Befreieten, ſich wieder in eine andere Form der Knechtſchaft, nemlich in die unter dem Joch des Geſetzes, der ſchwachen und armen Anfänge des religiöſen Lebens, begeben wollten. Daß alſo die στοιχεῖα keine Beziehung auf den heidniſchen Götzendienſt haben, iſt völlig klar, denn V. 10. beſchreibt unverkennbar die jüdiſche Lebensweiſe, zu der ſich die Galater zurückgewendet hatten. (Vergl. zu 4, 3.) In dem εἰδότες, γνόντες und γνωσθέντες findet übrigens offenbar eine Steigerung ſtatt; jenes bezeichnet das mehr bloß äußerliche Wiſſen, daß Gott iſt, γνόντες das innerliche weſentliche Erkennen in der Activität, γνωσθέντες aber das paſſive Erkennen in der Liebe, in welchem Gott die wirkende Kraft iſt. (Über das Verhältniß des Activen und Paſſiven in der Erkenntniß vergl. man die Bemerkungen zu der ganz ähnlichen Stelle 1 Kor. 8, 3., wo auch alle drei Ausdrücke ſo neben einander ſtehen.) Das Erkennen ohne vorher von Gott erkannt, d. h. durchdrungen, er-

fällt zu seyn, ist immer ein ungenügendes, weil es als solche ohne die Liebe ist; Gott und göttliche Dinge erkennt man nu soweit, als man sie liebt. Die Auffassungen agniti a Deo od gar cognoscere facti, h. e. a Deo ad cognitionem sui adducti sin ganz unstatthaft. Vergl. die Bemerk. zu d. a. St. (V. 8. fehl φύσει nur in unbedeutenden Codd., aber der text. rec. setzt di Negation vor φύσει. Allein ABCDEF sind für die spätere Stellung, was ohne Zweifel daher vorzuziehen ist. Auch der Sinn paßt besser; denn nicht in jedem Sinn negirt Paulus, daß sie Götter sind [vergl. zu 1 Kor. 8, 5.], sondern nur der φύσις d. h. dem wahren Wesen, nach sind sie es nicht. — V. 9. ist das πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν daraus zu erklären, daß die galatischen Christen bereits als Proselyten das A. T. kennen gelernt hatten. — Nachher fällt das πάλιν ἄνωθεν auf; es ist pleonastisch, aber daraus zu erklären, daß der Rückfall aufs stärkste hervorgehoben werden soll. Denn von einem frühern Rückfall, so daß dies der zweite wäre, findet sich nirgends eine Andeutung Ähnliche pleonastische Stellen mit πάλιν und ἄνωθεν oder ἐκ δευτέρου finden sich Weish. 19, 6. Mt. 26, 42. Aristoph. Plut. v. 121 Xenoph. anab. I. 10. 10. Vergl. Winer z. d. St. — Ὑμᾶς θέλετε vergl. zu 1, 7.; es ist darin das Freiwillige der Handlung ausgedrückt.)

10. 11. Im Folgenden nennt Paulus einzelne jüdische Gebräuche, zu deren Beobachtung die Galater zurückgekehrt waren. Es fällt auf, daß die Beschneidung fehlt, auf welche doch die Judaisten den meisten Nachdruck legten. Es erklärt sich dies nicht wie Rückert will, daraus, daß man annimmt, Paulus habe nur solche Gebräuche nennen wollen, die Juden und Heiden gemein seyen, denn man besorgte ja keinen Rückfall zum Heidenthum; auch erklärt es sich nicht aus der Annahme, daß die Galater schon als Proselyten beschnitten waren, folglich dazu nicht zurückfallen konnten, dagegen spricht 5, 2.; vielmehr stehen die genannten Gebräuche synekdochisch für alle. Die ἡμέραι sind vermuthlich die Sabbathe, μῆνες die Neumonde, καιροὶ längere festliche Zeiten, als Ostern, Pfingsten, Laubhütten, die acht Tage gefeiert wurden, ἐνιαυτοὶ endlich die Jubeljahre. Kol. 2, 16 werden die drei ersten Momente auch angeführt. Übrigens wird nicht das Feiern an sich getadelt, auch die alte Kirche hatt

ja schon ihre Festfeiern, sondern das Abergläubige darin, die Meinung, daß es zur Seligkeit wesentlich sey. Das liegt auch in dem παρατηρεῖσθαι, superstitiose observare, angedeutet, ein Wort, das sonst im N. T. im Activ und Medium „auflauern" heißt. Vergl. M. 3, 2. Lc. 6, 7. 14, 1. 20, 20. (V. 11. In der Stelle 3, 3. stellte Paulus den Glauben und die Leiden der Galater als erfolglos dar, hier aber seine Arbeit an ihnen. V. 19. äußert er, daß die Arbeit von neuem angefangen werden müsse. — Die Construction μήπως κεκοπίακα sagt aus, daß das, was er fürchtet, schon geschehen ist, nicht erst geschehen werde. In dem φοβοῦμαι ὑμᾶς ist eine Attraction zu sehen, indem es aus dem folgenden Satz heraufgenommen ist. [Vergl. Winer Gr. S. 483. und im Comm. z. d. St.] Indeß bleibt dabei hart, daß das heraufgenommene Wort, wie es sonst in solchen Attractionsfällen zu seyn pflegt, nicht Subject des Nebensatzes ist, wie in den von Winer a. a. O. beigebrachten Beispielen der Fall ist. Jedoch ist diese Fassung der Härte ungeachtet immer der Rückert'schen Annahme vorzuziehen, der φοβοῦμαι ὑμᾶς fassen will: „mir ist bange für euch," was ganz unstatthaft ist und überdies die Fassung des Folgenden μήπως κ. τ. λ. gar sehr erschwert. Der Gedanke: ich fürchte für euch, forderte die Erwähnung des Verlustes, den die Galater selbst erlitten, nicht Paulus.)

12. Zur Verstärkung der Ermahnung bittet Paulus die Galater, zu werden wie er, da er geworden sey wie sie. Diese Worte bloß auf die Liebe zu beziehen zwischen Paulus und den Galatern, wie außer Luther, Brenz, Beza, auch noch Grotius, Morus u. A. wollen, so daß der Sinn wäre: „liebt mich, so wie ich euch," ist offenbar unstatthaft, indem das γίνεσθαι ὡς einen speciellern Gedanken ausdrückt, bei dem man nur die Liebe als Motiv thätig denken kann. Unsere Worte stehen 1 Kor. 4, 16. 11, 1. parallel, wo es heißt: μιμηταί μου γίνεσθε. Es kann das γίνεσθε ὡς ἐγώ nur so gefaßt werden, daß die Galater aufgefordert werden, sich in die Freiheit vom Gesetz zu stellen, in der Paulus stand. Aber wie kann Paulus sagen: κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, soll ἐγενόμην ergänzt werden oder das Futurum? Da ὅτι vorhergeht, kann nur das Erstere gestattet werden, auf sein eignes Verfahren begründet der Apostel die Mah-

nung an die Galater, auch so zu handeln. Aber worin besta
dieses Verfahren? Paulus war ja weder Heide geworden, n
dem frühern Standpunkte der Galater, noch Jude nach ihr
jetzigen! Mir ist am wahrscheinlichsten, daß Paulus seine ga
Verfahrungsweise in der Predigt des Evangeliums unter den
den vor Augen hatte, bei der er sich auf den jedesmaligen Sta
punkt seiner Zuhörer herabzulassen wußte. Etwas Ähnliches nim
er jetzt bei seinen Zuhörern in Anspruch rücksichtlich ihres
hältnisses zu ihm: „wie ich mich stets an euren Standpu
anschloß, so thut ihr es jetzt auch!" — Die Worte ἀδελφ
δέομαι ὑμῶν nimmt man am besten für sich, ohne ἀδελφοὶ
ὑμεῖς anzuschließen, wie einige Codd. thun. Dunkel durch
Kürze sind aber noch die Schlußworte: οὐδέν με ἠδικήσατε.
sofern zwar darf der Satz kein Bedenken erregen, als der
glaube der Galater ja Paulus beleidigt hätte, denn in demsel
sah er keine persönliche Beleidigung für sich, sondern nur
Schuld gegen den Herrn. Aber der Zusammenhang ist unk
Man kann mit Winer ergänzen, „ich habe daher keine Urs
euch zu zürnen, sondern sage und thue alles aus Liebe zu eu
Rückert meint die Erklärung Pauli, sie hätten ihn nicht
kränkt, solle dazu dienen, sie aufzufordern, sich nicht scheu von
zurückzuziehen. Am einfachsten scheint man die Worte zu fassen: „
habt mir sonst alles zu Willen gethan, gewiß thut ihr es a
in diesem Fall." Ungewiß bleibt die Entscheidung immer;
folgenden Verse sprechen aber dafür eine solche Litotes in di
Worten anzunehmen.

13. 14. Ähnlich wie 3, 1 ff. erinnert Paulus die Gal
wieder an die Art, wie sie ihn früher aufgenommen hatten, n
lich als Engel Gottes, ja als Christum selbst, d. h. mit der h
sten Ehrfurcht und Liebe. (Vergl. 2 Kor. 5, 20.) Und
bildete seine Erscheinung unter ihnen einen auffallenden
traft mit der Herrlichkeit seiner Predigt; Paulus trat in Schw
heit und unter Versuchungen in Galatien auf, um deretwi
verachteten sie aber den Apostel nicht, sondern wußten den
lichen Kern in der schlechten Schale wohl anzuerkennen.
Hauptfrage ist hier, was ist die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς und
πειρασμὸς ἐν τῇ σαρκί. Bloß an Verfolgungen zu denken

bietet nicht bloß das wiederholte σὰρξ *), ſondern auch der Umſtand, daß doch nicht wohl gleich bei ſeinem Auftreten in Galatien Verfolgungen gegen ihn ſtatt haben konnten; dieſe pflegten ſich erſt einzuſtellen, wenn das Evangelium ſich verbreitete. Mir ſcheint mit Rückert das einzig Richtige, an körperliche Kränklichkeit und daraus entſtehende Verſuchungen zu denken, ſo daß dieſe Stelle der 2 Kor. 12, 7 ff. parallel ſteht. Wir haben uns den Apoſtel nicht von rieſigem koloſſalem Körperbau, ſondern eher ſchwächlich zu denken. Vergl. Tholuck's Bemerkungen darüber in den Stud. Jahrg. 1835. H. 2. S. 364 ff. Sodann iſt hier der Ausdruck τὸ πρότερον zu beachten, aus dem ſich mit Grund ſchließen läßt, daß Paulus, als er dieſe Worte ſchrieb, ſchon zweimal in Galatien geweſen war. Vergl. darüber Rückert's Bemerk. im Magazin S. 116. gegen Böttger's willkührliche Deutungen. Vergl. deſſen Beiträge 3te Abthl. S. 9. (V. 13. iſt das διὰ zu faſſen in der Bedeutung: „während unter den Umſtänden," wie in διὰ νυκτὸς, διὰ χειμῶνα. — V. 14. leſen ſtatt πειρασμόν μου ABDFG ὑμῶν, was Lachmann aufgenommen hat, allein das folgende ἐν τῇ σαρκί μου geſtattet nicht dieſe Lesart zu recipiren, die vermuthlich nur auf einem Schreibfehler beruht. Semler, Winer, Rückert wollen auch μου gelöſcht und beide Pronomina als unächte Zuſätze betrachtet wiſſen.)

15. Hier giebt die Lesart: τίς οὖν ἦν κ. τ. λ. keinen ſonderlichen Sinn, es müßte denn τίς in der Bedeutung πόσος genommen werden. Nun leſen aber ABGFG ποῦ für τίς und in AC fehlt auch ἦν, während FG ἦ haben. Dieſe Lesart iſt mit den neuern Kritikern vorzuziehen, ſo daß der Sinn iſt: „wo iſt nun das Glück, in dem ihr damals ſtandet?" (Μακαρισμός findet ſich noch Röm. 4, 6.) Nur das ἦν erregt einiges Bedenken, indem bei der Annahme, daß ποῦ die urſprüngliche Lesart war, ſchwer zu erklären iſt, wie ἦν oder ἦ hineingekommen ſeyn ſollte. Den Schmerz ſchildert nun Paulus in hyperboliſcher Weiſe (εἰ δυνατόν), indem er ſagt, daß ſie das Liebſte ihm willig geopfert haben würden. (Vergl. Horat. Satyr. II. 5. 35. Terent. Adelph. IV. 5. 67.)

*) Man vergl. die ähnliche Stelle 1 Theſſ. 2, 2., wo aber σὰρξ fehlt und allerdings bloß an Verfolgungen zu denken iſt.

16. 17. Um ihre Umwandlung den Galatern in ihrer ga
zen Verwerflichkeit anſchaulich zu machen, vergleicht der Apoſt
noch ſein Verfahren mit dem der Judaiſten, welchen ſie ſich hi
gegeben hatten. In Paulus war ein lauterer, reiner Eifer,
ſuchte die Seelen der Menſchen für Gott zu gewinnen; je
eiferten auch, aber ſuchten ſie für ſich zu gewinnen, um ih
Parthei zu vergrößern und ſich Anſehen zu erwerben. „So wä
ich alſo euer Feind (d. i. euch verhaßt) geworden, der ich in d
Wahrheit wirke und, muß ergänzt werden, jene eure Freunde?
Eifer geſteht Paulus ihnen allerdings zu, aber keinen reinen (ζη
λοῦσιν οὐ καλῶς), ſondern eigennützigen Eifer. (Ζηλοῦν τινά kan
hier nicht heißen „jemanden beneiden," ſondern ſich um jemande
beeifern, eifrig jemanden zu gewinnen ſuchen. 2 Kor. 11, 2. P
37, 1.) Nicht ganz klar iſt aber das Folgende: ἀλλὰ (imo potiu
ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν. Daß nemlich ὑμᾶς zu leſen iſt, ſta
des ἡμᾶς des text. rec., darin ſtimmen alle neuere Kritiker übe
ein. Aber worauf bezieht ſich die Thätigkeit des ἐκκλεῖσαι? M
könnte ergänzen von der Kirche, von der chriſtlichen Gemeinſch
oder von mir. Im Grunde fällt aber dieſes alles zuſammen, de
nur bei den wahren Apoſteln und ihrer richtigen Lehre iſt au
die wahre chriſtliche Gemeinſchaft. Die Lostrennung von der Pe
ſon Pauli iſt aber die nächſte Beziehung, das zeigt der Schlu
ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε, ſtatt meiner, ſollt ihr euch an ſie anſchließ
ſie zum Zielpunkt eures Strebens machen. Hier macht aber d
Indicativ nach ἵνα Schwierigkeit, was ſich auch 1 Kor. 4,
findet. Fritzſche (über Matth. S. 837.) wollte deshalb in d
ſen Stellen ἵνα in der Bedeutung „wo" nehmen, quo in sta
h. e. ubi a me estis abalienati, illos studiose appetitis. A
Recht aber verwirft Winer dies als gezwungen, und erklärt
ungewöhnliche Conſtruction aus dem ſinkenden Sprachgenius,
ter deſſen Einfluß Paulus ſchrieb und der ſich beſonders in ein
laxeren Gebrauch der Partikeln bemerklich macht. (Vergl. W
ner's Gr. S. 266.)

18. Um nun bemerklich zu machen, daß er den Eifer
Galater an ſich ſehr löblich finde und gewiß nicht dämpfen wolle,
merkt er, das Eifern ſey gut, wenn es um des Guten willen geſch
und anhaltend ſey, nicht bloß in ſeiner Gegenwart, ſondern a
in ſeiner Abweſenheit. (Man kann zweifelhaft ſeyn, ob das

λοῦσθαι als Paſſiv oder als Medium zu faſſen iſt. Rückert will es entſchieden als Paſſiv nehmen, alſo ζῆλος erfahren, mit Eifer verfolgt werden. Allein der Zuſammenhang paßt dazu nicht, ginge das ζηλοῦσιν ὑμᾶς unmittelbar vorher, ſo ließe ſich denken, daß Paulus fortführe: es iſt ſchön mit Eifer verfolgt zu werden, aber da ζηλοῦτε vorhergeht, kann auch nur von dem Eifer der Galater ſelbſt im Folgenden die Rede ſeyn. Winer glaubt dem ζηλοῦσθαι die Bedeutung „ſich gegenſeitig beeifern" vindiciren zu können, allein auch dazu will das Folgende nicht paſſen, wo bloß von der Thätigkeit der Galater die Rede ſeyn kann. Es ſcheint demnach ganz gleichbedeutend mit ζηλοῦν zu ſtehen.)

19. In überſtrömendem Gefühl redet Paulus hiernach die Galater als ſeine Kinder an, die er gezeugt hat durch das Wort der Wahrheit als Vater (Jakob. 1, 18.) und die er (nach einer andern Wendung des Bildes) als Mutter auf ſeinem Herzen trägt und mit Schmerzen aufs Neue zur Geburt bringt, bis ſie ganz ihrem chriſtlichen Charakter entſprechen, d. h. Chriſtus in ihrem Innern eine Geſtalt gewonnen hat. Daß hierbei die Beziehung auf den neuen Menſchen, den Chriſtus in uns (Galat. 2, 20.) feſtzuhalten iſt, verſteht ſich; an die bloße Mittheilung der Lehre, an Vollendung des Unterrichts iſt nicht zu denken; es fragt ſich nur, wie das ἄχρις οὗ nach jener Idee der Wiedergeburt zu faſſen iſt. Es ſcheint nemlich die Wiedergeburt ein Act zu ſeyn, der entweder iſt, oder nicht iſt; hier iſt aber eine fortgehende Thätigkeit des Gebärens dargeſtellt, die erſt allmählig ihr Ziel (die μορφὴ Χριστοῦ) erreicht. Vermuthlich ſtellte ſich nun dieſes Verhältniß dem Apoſtel ſo dar, daß zwar das neue Leben im Menſchen (die Empfängniß) plötzlich beginnt, aber erſt allmählig formt und bildet es ſich zu einem wahrhaft perſönlichen bewußten Leben; erſt iſt bloß Chriſtus im Menſchen wirkſam durch ſeine Kraft, dann aber geht aus dieſer Wirkſamkeit eine höhere Geſtaltung der Perſönlichkeit hervor, der Menſch lebt auch in Chriſto. Auf dieſe Vollendung des chriſtlichen Lebens, die vor ſolchen Rückfällen ſicherte, als welche die Galater bedrohten, weiſt Paulus hier ſie, als auf das Ziel ſeiner Arbeit im Geiſt.

20. Um ſeine Liebe ihnen ſo ganz innig auszudrücken, ſpricht er noch den Wunſch aus, bei ihnen zu ſeyn und die Empfindungen ſeines Innern durch die Wechſel der Stimme ihnen unmit-

telbarer darlegen zu können, als es die Schrift gestattet, denn ich sey ihretwegen in Ungewißheit und Schwanken. (Das ἤθελον steht gleich ἠυχόμην Röm. 9, 3. oder ἐβουλόμην Apostelgesch. 25, 22. — Gemeiniglich erklärt man φωνὴν ἀλλάξαι nur von der Form der Belehrungen und Rügen; allein die ließ sich auch schriftlich nach den Umständen einrichten. Es ist ganz eigentlich an die Stimme zu denken, deren Natur und Modulation durch die Gemüthsstimmung so eigen bedingt werden. — Ἀποροῦμαι ist als Passiv zu nehmen: „ich bin in Verlegenheit gebracht in Beziehung auf euch," ich kann aus der Ferne durch die Schrift mich euch nicht so ganz mittheilen, als ich es wünschte.)

21—23. Nach dieser mehr persönlichen affectvollen Diatribe (V. 12—20.) kehrt der Apostel in die Form der Demonstration zurück mit Anknüpfung von V. 9. 10. „Ihr, die ihr, wie oben gesagt wurde, wieder unter dem Gesetz seyn wollt, versteht ihr denn das Gesetz nicht? es spricht ja wider euch und für mich!" Und nur argumentirt Paulus aus der Geschichte Abraham's und seiner Söhne. Ismael war Hagar's Sohn, die Sclavin war, Isaak war von der Sarah, der freien, eigentlichen Gemahlin Abraham's; Ismael war bloß nach natürlicher Neigung und auf gewöhnliche Weise gezeugt (κατὰ σάρκα 1 Mos. 21, 9. 14. 19.) dagegen Isaak ward von der unfruchtbaren Sarah, als sie 90 Abraham 100 Jahre alt war, in Folge göttlicher Verheißung (1 Mos. 15, 4. 17, 16. 18, 10.) und in göttlicher Kraft (Röm. 4, 19 ff.) geboren. (V. 21 lesen B D E F G ἀναγινώσκετε für ἀκούετε. Es scheint aber dies bloß eine Correctur solcher Abschreiber zu seyn, die ἀκούετε übersetzten: höret ihr nicht, und das Hören vermuthlich auf das Vorlesen in den Versammlungen bezogen. Allein Paulus setzt die Geschichte als bekannt voraus, ἀκούετε soll nemlich hier heißen: versteht ihr denn nicht, was das A. T. erzählt, nach der Analogie von שָׁמַע 5 Mos. 28, 49. Jerem. 5, 15.)

24—26. Diese Geschichte bezieht der Apostel nun auf das Verhältniß von Gesetz und Evangelium und entwickelt daraus ihren Charakter. Bevor wir aber diese Verfahrungsweise Pauli mit dieser Stelle des A. T. selbst näher untersuchen, betrachten wir zuerst die Einzelheiten der Interpretation, welche von der Geschichte Abraham's gegeben wird. Es heißt zuerst ἅ τινά ἐστι

ἀλληγορούμενα, d. i. dieſe Geſchichte bedeutet etwas anderes, als ihr bloßer Wortſinn beſagt, ſie enthalten einen tiefern Sinn. Suidas erklärt ἀλληγορία ἡ μεταφορὰ, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα. Heſychius: ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀκουόμενον ἐνδεικνύουσα. Bei den Kirchenvätern werden auch die Worte προλογία, θεωρία, ἀναγωγία in gleichem oder nahe verwandtem Sinne gebraucht*); das Ergebniß der allegoriſchen Auslegung heißt aber ὑπόνοια, Unterſinn. Die beiden Frauen nemlich, Hagar und Sarah, fährt Paulus fort, ſind zwei Bündniſſe, die Gott mit den Menſchen aufgerichtet hat. (Διαθήκη kann hier nicht mehr die Bedeutung „Teſtament, Verheißung einer Erbſchaft" haben, weil dieſe auf das Moſaiſche Geſetz nicht anwendbar iſt, es ſteht hier bloß = בְּרִית **). Hagar, die Sclavin, bedeutet das eine dieſer Bündniſſe, das Geſetz, welches auf dem Berge Sinai verkündigt ward, und von da als ſeinem Mittelpunkte ausging. Dieſes Geſetz wird nun nach der Vergleichung mit Hagar als eine Mutter dargeſtellt, die ihren Stand den Kindern mittheilt; die Sclavin kann nur Sclaven gebären. Dies bezeichnet der Zuſatz εἰς δουλείαν γεννῶσα ***) sc. διαθήκη, und V. 25. das δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. Den andern Bund dagegen bildet Sarah, die Freie, vor, die daher auch Freie zeugt; das N. T. heißt daher μήτηρ ἡμῶν sc. πιστευόντων, alle Gläubigen tragen alſo ebenfalls den Charakter der Inſtitution, welcher ſie angehören. Außer dieſer Parallele bedient ſich aber Paulus noch zur Bezeichnung der beiden Bündniſſe der Namen: ἡ νῦν und ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ. An einen Gegenſatz zwiſchen dem niedrig gelegenen Theile der Stadt Jeruſalem und der höhern Burg Zion, oder dem alten Salem zur Zeit Melchiſedek (1 Moſ. 14, 18.) und dem ſpätern Jeruſalem iſt dabei nicht zu denken, wie alle neuere Erklärer anerkennen; ſondern es wird das irdiſche Jeruſalem als Vorbild der Moſaiſchen Inſtitution, die ihr Cen-

*) Vergl. Tholuck's erſte Beilage zum Comm. über den Hebräerbrief S. 22 f.

**) Vergl. über διαθήκη mit den Epithetis παλαιὰ, πρώτη, καινὴ, δευτέρα, νέα, Mt. 26, 28. 2 Kor. 3, 6. 14. Hebr. 8, 7. 8. 9, 15. 12, 24.

***) Über γεννᾶν von Frauen vergl. man Lc. 1, 13. 57.

trum in dieſer Stadt und den Tempel in ihr hatte, dem himm
liſchen Jeruſalem als Vorbild der Inſtitution des N. T. en
gegengeſtellt. Die Ausdrücke νῦν und ἄνω ſtehen daher γῆϊν
und ἐπουράνιος gleich, welcher letztere Name Hebr. 12, 22. Apo
21, 2. vorkommt. Wiefern bei dieſem neuen Jeruſalem an e
was Reales zu denken iſt, kann erſt bei der Erklärung der Offe
barung, die eine ausführliche Beſchreibung des neuen oder himm
liſchen Jeruſalems giebt, erwogen werden; hier genügt, es ga
im allgemeinen als Bild der Stadt der Gläubigen, als de
πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (Phil. 3, 20.), alſo des Reiches Gotte
d. i. der Kirche Chriſti und des in ihr waltenden Geiſtes,
denken. Hätte Paulus gar nichts Reales darunter gedacht,
hätte keine Vergleichung der neuteſtamentlichen Verfaſſung m
dem himmliſchen Jeruſalem ſtatt finden können. Auch dachte
die Rabbinen, die ſich häufig dieſer Vorſtellung bedienen, oh
Zweifel in Folge altteſtamentlicher Stellen, wie Jeſ. 54, 11. 1
60, 18. 62, 6. Ezech. 48., beim himmliſchen Jeruſalem etwa
Reales. (Vergl. die Stellen in den bekannten Schriften vo
Schöttgen, Lightfoot, Bertholdt, auch Winer im Comm
S. 113. Die genauere Betrachtung der rabbiniſchen Vorſtellun
gen verweiſen wir auch in die Erklärung der Apokalypſe.)
bleiben uns denn in der Deutung des Einzelnen nur noch
Worte V. 25. τὸ γὰρ Ἄγαρ, Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβ
συστοιχεῖ δὲ κ. τ. λ., welche deutlich die Natur einer Neben
merkung, eines bloß parenthetiſchen Satzes an ſich tragen. W
freilich die Lesart: τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν vorzuziehen, wel
Lachmann nach CFG in den Text geſetzt hat, ſo ſchwä
jede Schwierigkeit; allein der Zuſammenhang geſtattet die A
nahme dieſer Lesart durchaus nicht, zu geſchweigen, daß AD
für die gewöhnliche zeugen, und die Annahme zu nahe liegt, d
man nur der Schwierigkeit in der andern Lesart durch dieſe au
weichen wollte. Denn das γάρ fordert gebieteriſch, daß etwa
irgend wie Begründendes für V. 24. beigebracht werde; die blo
Bemerkung aber, daß Sinai ein Berg Arabiens ſey, kann nich
beweiſen. Nach der gewöhnlichen Lesart liegt aber eine Art v
Beweis in den Worten: „das Wort Hagar (τὸ nicht ἡ) bedeut
nemlich in Arabien den Berg Sinai.“ Nun heißt das Wort i
Arabiſchen Fels (vergl. Winer z. d. St.); es konnte daher wo

ı ihre Festfeiern, [illegible]
daß es zur Seligk[illegible]
ρεῖσθαι, superstitio[illegible]
ı N. T. im Activ [illegible]
2. Lc. 6, 7. 14 [illegible]
stellte Paulus den [illegible]
olglos dar, hier [illegible]
, daß die Arbeit [illegible]
onstruction μήπως [illegible]
, schon geschehen [illegible]
οβοῦμαι ὑμᾶς [illegible]
m folgenden Satz [illegible]
5. 483. und im [illegible]
daß das heraufgenommen [illegible]
tionsfällen zu [illegible]
ı den von Winer [illegible]
st. Jedoch ist diese [illegible]
ert'schen Annahme [illegible]
„mir ist bange [illegible]
die Fassung des [illegible]
Gedanke: ich fürchte [illegible]
stes, den die Galater [illegible]
. Zur Verstärkung [illegible]
er, zu werden wie [illegible]
bloß auf die Liebe [illegible]
ern, wie außer [illegible]
Morus u. A. [illegible]
so wie ich euch," [illegible]
ı ὡς einen [illegible]
ie Liebe als [illegible]
Kor. 4, 16. 11, [illegible]
θε. Es kann [illegible]
die Galater [illegible]
zu [illegible]

ı
ı
r
r
r
r
d
n
s
ie
3.
n=
att
ien
iese
ıler
ıscht
son=
ıς ge=
ίς und
art ist
st: „wo
χαρισμός
niges Be=
ngliche Les=
kommen seyn
bolischer Weise
ihm willig ge=
ı. 5. 35. Terent.

2., wo aber
st.

Benutzung der Sarah und besonders der Hagar zu solchem Zwe
scheint auffallend, weil es so scheint, als könnten mit demselbe
Recht jede freie Frau und jede Sclavin, die Nachkommenscha
von Einem Manne haben, eben so gedeutet werden. Dieser Schei
verschwindet aber, wenn man erwägt, daß nicht die Frauen a
sich es sind, welche als Typen hier benutzt werden, sonder
Abraham's Frauen. Nach der Schrift erscheint der typisch
Charakter auf einige wenige Hauptpersonen, die gleichsam central
Charaktere sind, eingeschränkt; zu diesen gehört besonders Abraham
als Stammvater des Volkes Gottes; was nun an ihm und um
ihn geschieht, gestattet eine vorbildliche Auffassung, so auch sein
Frauen und Kinder, keineswegs aber jede Frau oder jedwedes
Kind. Die heiligen Schriftsteller erkannten in der Erleuchtung
des göttlichen Geistes die Geschichte gleichsam in ihrer innersten
Wurzel, in ihrer Signatur, sie blickten ins Herz der Dinge und
schauten so das spätere Entwickelte schon im früheſten Keim, wie
die Frucht in der Blüthe, präformirt. Ohne diesen geistigen Blick
ist eine ähnliche Verfahrungsweise, wie sie die Rabbinen und wie
sie Schwärmer aller Gattungen zu allen Zeiten übten, nur Ver-
anlassung, um den tollsten Ausgeburten des Wahnsinns scheinbar
eine biblische Sanction zu ertheilen. Unsere Zeit daher, als mit
einer so intensiven Geisteswirkung nicht begnadigt, kann nicht
selbstständig in der Auffassung der Typen verfahren, sondern muß
sich an die in der Schrift ausgesprochenen und geheiligten an-
schließen. Der schwierigste Punkt in unserer Stelle bleibt aber
jedenfalls die Erwähnung des arabischen Namens des Sinai.
läßt sich annehmen, daß auch dieses Moment wirkliche innere
Wahrheit hat, daß zwischen dem arabischen Namen Sinai's und
der Beziehung der gleichnamigen Magd Abraham's auf das Ge
setz ein Causalnexus statt findet? Die Unpartheilichkeit fordert zu
gestehen, daß dergleichen nicht nur nicht nachweisbar, sondern
auch unwahrscheinlich ist. Zwar ist der Gedanke nicht so zu fas-
sen, als wolle Paulus sagen: weil der Berg Sinai auf arabisch
Hagar heißt, deshalb muß Abraham's Magd Vorbild des Ge
setzes seyn, sondern nur in dieser Art: weil Abraham's Magd
Hagar ein Vorbild des Gesetzes ist, so ist es auch als providen-
tiell zu betrachten, daß eine Identität des Namens des Sinai,
wo das Gesetz promulgirt ward, und der Hagar statt findet; und

zwar gerade in der Sprache der Nachkommen des Sohnes der Hagar. Allein auch nach dieſer mildern Wendung können wir doch in der überdies auch nur in einem Nebenſatz beiläufig angebrachten Bemerkung Pauli lediglich eine geiſtreiche Anwendung eines zufälligen Umſtandes ſehen, der mit der in tieferer innerer Wahrheit begründeten Hauptargumentation in keinem innern Zuſammenhange ſteht. Paulus mogte bei ſeinem längern Aufenthalte in Arabien (vergl. zu 1, 17.) den arabiſchen Namen des Sinai kennen gelernt haben, und fühlt ſich veranlaßt dieſe Notiz hier beiläufig mitzutheilen, um von der Magd Hagar zum Berge Sinai hinüber dem Leſer eine, freilich nur ſehr luftige, Brücke herzubieten.

27. Der Apoſtel verknüpft mit der Geſchichte Abraham's und ſeiner Gattin im Folgenden eine prophetiſche Stelle Jeſ. 54, 1. In der prophetiſchen Stelle iſt nun zwar zunächſt nicht von Sarah die Rede, ſondern die Gemeine der Gläubigen, das wahre Iſrael, wird angeredet und ihr fröhliches Gedeihen verheißen. Aber Sarah konnte füglich eben ſo als Vorbild dieſer Gemeine aufgefaßt werden, wie Abraham und Iſrael. Ja, die Unfruchtbarkeit Sarah mit der nachfolgenden Geburt Iſaak, konnte paſſend benutzt werden, um damit die lange geiſtige Dürre des iſraelitiſchen Volkes und die nachfolgende Fülle geiſtigen Segens in Chriſto zu paralleliſiren. Dem Sinne nach ganz ähnlich iſt Pſ. 110, 3. Übrigens folgt der Apoſtel hier ganz den LXX. (Das ῥῆξον erklärt ſich aus der auch bei Profanſcribenten vorkommenden Formel ῥήγνυμι φωνήν [Aristoph. nub. v. 963.], rumpere vocem. [Virg. Aen. II. 129.] — Das πολλὰ μᾶλλον ἤ entſpricht dem רִבִּים מִן.)

28. 29. Die Geburt Iſaak in Folge göttlicher Verheißung ſtellt nun das Folgende mit der geiſtigen Geburt der Gläubigen zuſammen; die Menſchen nach dem Fleiſch dagegen ſtehen dem Ismael parallel. Beide, Fleiſch und Geiſt, ſind wider einander (Galat. 5, 17.). Das zeigte ſich ſchon damals, und ſo auch jetzt, die Geſchichte Iſaak's und Ismael's erſcheint auch in dieſer Hinſicht vorbildlich. Die Schrift hat von dieſen Streitigkeiten zwiſchen den Brüdern nur leiſe Andeutungen (1 Moſ. 16, 4. 12. 21, 9.), die Tradition der Juden berichtet aber mehr darüber. — Das διώκειν bezieht ſich hier zunächſt auf die Gegenſätze im Gro-

ßen, nicht bloß der Gläubigen und Ungläubigen, sondern a
unter den erstern, der Lautern und Unlautern. So zeigten
die Judaisten als Fleischliche, indem sie Paulus, den wah
Gästesmenschen, so heftig verfolgten. Aber auch im Innern
Einzelnen hat das Wort seine Wahrheit, der alte und neue Mer
müssen gegen einander seyn und der erste mit aller Kraft schonun
los ausgestoßen werden. In dieser Vielseitigkeit der Beziehun
spricht sich die centrale Anschauungsweise der Verhältnisse in
apostolischen Darstellung treffend aus; der heilige Schriftste
steht im innersten Lebenskern und trägt alle Radien in sein
Geiste vereinigt.

30. 31. In diesem Kampfe soll der Geist siegen, daher
Befehl die Magd und ihren Sohn auszutreiben, nach 1 M
21, 10. Das scheinbar Harte und Ungerechte des Verfahr
Abraham's gegen Hagar und Ismael findet dann durch diese
stige Fassung der Begebenheit zugleich ihre Rechtfertigung. E
läßt Paulus auch die Idee der Erbschaft wieder hervortreten u
spricht sie bloß den Kindern der Freien zu. In der Folgeru
V. 31. ἄρα — ἐσμέν liegt natürlich zugleich die Mahnung,
dieser Stellung gemäß zu benehmen und dem Fleischlichen krä
zu widerstehen. (V. 31. wechseln die Codd. in dem ἄρα se
einige setzen οὖν, andere δέ hinzu, noch andere lesen für dass
ἡμεῖς δὲ, andere διὸ. Lachmann hat nach BDE διό vorgezog

5, 1. Mit der Ermahnung, diese ihnen durch Christus
Theil gewordene Freiheit zu behaupten, schließt dann die
trachtung ab, so daß auch hier erst das Capitel hätte geschlo
seyn sollen. So einfach aber der Gedanke des Verses im
gemeinen ist, so schwierig ist es wegen der vielen Abweichun
in den Handschriften den Text im Einzelnen sicher zu constitui
Lachmann hat nach den Codd. A B C D E F G οὖν und ᾗ
ἐλευθερίᾳ ausgelassen, und nach A B C D nach στήκετε das
eingeschoben, so daß der Text lautet: τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριο
ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν, καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεc
Allein hiergegen bemerkt Rückert mit Recht, daß der Artikel
hierbei nicht passend erscheint, auch στήκετε ohne alles Object
stehen würde. Da nun das ᾗ so leicht in dem ἡμᾶς unterge
konnte, so scheint dieses, wenn auch geringere Zeugnisse d
sprechen, im Text behalten werden zu müssen, dagegen gel

das οὖν ohne Zweifel nach στήκετε. (Über ζυγὸς δουλείας vergl. Apoſtelgeſch. 15, 10. Ebendaſelbſt 15, 28. ſteht dafür βάρος. — Die eigentliche Bedeutung von ἐνέχεσθαι iſt „gefeſſelt, gebunden werden;" dann „belaſtet, bedrückt werden," ſo daß der Sinn iſt: „laßt euch nicht wieder [vergl. zu 4, 9.] mit dem Joch der Knechtſchaft belaſten!")

§. 8. Warnung vor Abfall vom Glauben. (5, 2—12.)

An die vorhergehende Mahnung reiht ſich nun treffend eine ernſte Warnung, indem Paulus darſtellt, wohin das Zurückfallen zum Geſetz führt; er ſpricht dies aus mit ſeiner ganzen apoſtoliſchen Autorität, und nennt ſich deshalb namentlich. „Wenn ihr euch beſchneiden laßt, wird Chriſtus euch nichts nützen." Es verſteht ſich nun auch hier wieder von ſelbſt, daß das nicht von der äußern Handlung der Beſchneidung gilt, ſondern von der Beſchneidung mit der Geſinnung, durch ſie die Seligkeit zu gewinnen; ſonſt hätte Paulus nicht ſelbſt den Timotheus beſchneiden laſſen können (Ap. Geſch. 16, 3.). Ganz anders lautete die Anſicht der Judaiſten, wie wir ſie Apoſtelgeſch. 16, 1. ausgeſprochen finden: ἐὰν μὴ περιτέμνησθε τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. (Das ἔθε = הֶגֶד wird von Fritzſche als Paroxytonon, von Griesbach als Oxytonon accentuirt. Dieſe letztere iſt die attiſche Pronuntiation nach den Grammatikern, gerade deshalb iſt aber mit Fritzſche die erſtere vorzuziehen, weil in der ſpätern Gräcität viel Nichtattiſches herrſcht, welches die Abſchreiber zu ändern verſucht waren.)

3. Die Beſchneidung nemlich ſtellt der Apoſtel mit großem Nachdruck als das Bindemittel ans Geſetz dar; wer ſich demnach beſchneiden läßt, wird ein Schuldner fürs ganze Geſetz (wie die Taufe an Chriſtus bindet), und da der Menſch einmal nicht zween Herren zugleich dienen kann, reißt er ſich dadurch los vom Evangelium. Alles dieſes gilt aber immer nur unter der Vorausſetzung, daß durch die Beſchneidung das Heil geſucht wird; geſchieht das nicht, ſondern wird die Beſchneidung bloß als fromme Sitte oder aus Anbequemung an die jüdiſchen Vorſtellungen vollzogen, wie bei Timotheus, ſo hat ſie natürlich auch keine ſolchen Folgen.

(Fälſchlich wollte Koppe πάλιν in der Bedeutung contra faſſen; es bezieht ſich auf die mündlichen Erörterungen Pauli in Galatien, denn in ſeinem Briefe hatte er noch nichts der Art ausgeſprochen.)

4. Das Sichbeſchneidenlaſſen nimmt Paulus geradezu identiſch mit δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ, die Gerechtigkeit im Geſetz ſuchen, heißt aber von Chriſtus geſchieden, aus der Gnade gefallen ſeyn (Röm. 7, 6. heißt es eben ſo: κατηργήθητε ἀπὸ νόμου. Theophylakt erklärt paſſend: μηδεμίαν κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Χριστοῦ. — Der zweite Satz ſchließt ſich rhetoriſch als Asyndeton an. In dem ἐκπίπτειν liegt die Beziehung auf einen feſten ſichern Stand, den die Gnade gewährt, dieſem entfallen die, welche ihre Gerechtigkeit im Geſetz ſuchen. Vergl. 2 Petr. 3, 17. Sir 34, 7. Über die Form ἐξεπέσατε vergl. Winer's Gr. S. 70.

5. 6. Dieſem Irrwege ſtellt das Folgende den rechten Weg entgegen, nemlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu erwarten. Wenn hier aber nur von einer Hoffnung der Gerechtigkeit und einem ἀπεκδέχεσθαι derſelben die Rede iſt, während ſie ſonſt alsogleich ſich factiſch, an den Glauben anſchließend dargeſtellt wird; ſo erklärt ſich dies daraus, daß der Apoſtel die Gerechtigkeit, ſofern ſie im Menſchen realiſirt wird, auffaßt; objectiv in Chriſto iſt die Gerechtigkeit vollkommen, ſubjectiv im Menſchen bleibt ſie Object der Hoffnung, weil ſie ſich hienieden nicht vollendet zeigt. (Vergl. zu Röm. 3, 21.) Matthies verwirft mit Recht, daß Winer in der Formel ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα etwas Pleonaſtiſches ſieht. Allein unangemeſſen iſt, wenn Matthies dem Worte ἀπεκδέχεσθαι die Bedeutung „ſich zueignen, erfaſſen" beilegt; dieſe Bedeutung kommt dem ἀπεκδέχεσθαι überhaupt nicht und am wenigſten im Sprachgebrauch des N. T. zu, dem zu Folge es ſtets „erwarten" heißt. Allein da die ἐλπὶς näher beſtimmt iſt, als ἐλπὶς δικαιοσύνης, ſo kann die Verbindung mit ἀπεκδέχεσθαι ohne Pleonasmus ſtatt finden. Allerdings kann man nicht ſagen: ἐλπίδα ἀπεκδέχεσθαι, „eine Hoffnung erwarten," wohl aber läßt ſich ſagen: wir erwarten im Geiſt aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit, d. h. wir hegen die Erwartung, daß der Glaube einſt (im göttlichen Gericht nemlich) als unſere Gerechtigkeit anerkannt werde. Nur das Erwarten iſt das Gegenwärtige, die Hoffnung der Gerechtigkeit iſt das Zukünftige

Eigenthümlich bleibt aber dieſe Stelle immer beſonders bei Paulus, der den Glauben gemeiniglich als den Beſitz der Gerechtigkeit darſtellt. — Was ferner das πνεύματι betrifft, ſo bildet dieſes hier den Gegenſatz mit σαρκί, dem bloß äußerlichen Weſen, worauf ſich die Hoffnung der Judaiſten gründet. Alle andern Unterſchiede (3, 28.), Jude oder Hellene, Beſchneidung oder Vorhaut, haben in Chriſto (und dem von ihm erfüllten Lebenskreiſe, der Kirche,) keinen Einfluß; da handelt es ſich nur um den Glauben. Um aber zu verhindern, daß man unter πίστις nicht ein bloßes hiſtoriſches Fürwahrhalten verſtehe, wie die Judaiſten zu thun pflegten, wird hinzugefügt δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Die Liebe wird hier als mit dem Glauben innigſt verwachſen dargeſtellt *), ſo daß der Glaube durch ſie ſeine Wirkungen äußern kann, ohne ſich indeß je mit ihr zu identificiren. Daß und wie beide auch getrennt auftreten können, ſiehe zu 1 Kor. 13, 2. Die Wirkungen des mit der Liebe einigen Glaubens ſind nun die ἔργα καλὰ oder ἀγαθά, die nothwendig, als Früchte eines guten Baums, aus dem gläubigen Herzen erwachſen müſſen. Paulus weiſt immer auf den Grund und gibt daher auch den guten Werken an ſich keine Bedeutung; Jakobus (Cap. 2.) blickt aber umgekehrt auf die Wirkungen, und ſetzt ihre Urſache mehr voraus. (V. 6. Bei ἰσχύει kann man ergänzen εἰς σωτηρίαν.)

7. 8. Noch immer kann Paulus ſich nicht über die Verirrung der Galater und ſeine dadurch geſtörten Hoffnungen an ihnen tröſten; er redet ſie wieder direct an und ſagt: „ihr lieft ſo ſchön, entwickeltet euch ſo gut im Chriſtenthum, wer hat euch vom Gehorſam der Wahrheit abgehalten?“ (Der text. rec. lieſt ἀνέκοψε, aber die Codd. ſind mit überwiegender Mehrzahl für ἐνέκοψε. Vergl. Röm. 15, 22. 1 Theſſ. 2, 10. — Nach den Verbis des Verhinderns folgt bekanntlich μή mit dem Infinitiv. — Die Codd. F G haben zwiſchen V. 7 und 8 die Worte: μηδενὶ πείθεσθε, die aber als unächter Zuſatz zu betrachten ſind.) Die Überredung (welche ihr jenen, die euch von der Wahrheit abhielten, ſchenktet) kam nicht von Gott, der euch berufen hat,“

*) Vergl. über beide und die Hoffnung die Bemerkungen zu 1 Kor. 13, 13. und zu Röm. 3, 21.

vielmehr von dem Vater der Lüge. (Die Form πεισμονή findet nur noch einige Male bei Eustathius. Man könnte es viſch auf die Überredungskunſt der Gegner beziehen wollen, das Wortſpiel mit dem vorgehenden πείθεσθαι läßt die ne Interpreten mit Recht die paſſive Bedeutung vorziehen.)

9. 10. Von V. 7. an geht die Rede ohne alle Verbint durch Partikeln fort, es behalten daher die einzelnen Sätze et Unbeſtimmtes in Beziehung auf den Zuſammenhang. Das von der ζύμη iſt hier natürlich in ſchlimmem Sinn zu neh für ein Princip des Verderbens. Anders wird es bekanntlich braucht Mt. 13, 33. Lc. 13, 21. Aber iſt der Sauerteig Lehre, oder die Perſonen der Gegner, und der Teig (φύρο die ganze Gemeine oder das Gemüth des Einzelnen; das fraglich erſcheinen. Erwägt man indeß, daß die Lehre mit Perſonen, die ſie predigen, nahe zuſammenhängt, und die meine aus Einzelnen beſteht, deren Zuſtand den der Geſamm bedingt; ſo ſcheint das Beſte, den Satz in der Allgemeinheit hen zu laſſen, in dem der Apoſtel ihn giebt und ſeine Bezieh nach allen bezeichneten Seiten hin zuzulaſſen. Immer abe der Gegenſatz von Klein und Groß feſtzuhalten. Ein Ged kann den ganzen innern Menſchen vergiften; Ein Verführer ganze Gemeine zerrütten. (Für ζυμοῖ leſen D E δολοῖ, Valkenaer vorziehen wollte. In der That könnte ζυμοῖ 1 Kor. 5, 6. genommen ſeyn. Indeß mag doch eher δολοῖ Erklärung von ζυμοῖ ſeyn, die allmählig ſich Platz im Texte ſ verſchaffte.) Auch V. 10. reiht ſich ohne Partikel an: „ich traue auf euch im Herrn (d. h. ſofern ihr in Chriſto ſeyd euch ſeiner Hülfe erfreut), daß ihr nichts anderes denken werd Dieſer Gedanke könnte an ſich eben ſo gut auf etwas Einzel als aufs Allgemeine bezogen werden; das Folgende, in dem κρίμα der Widerſacher die Rede iſt, läßt indeß den Gedanken gemeſſener allgemein faſſen, in der Weiſe: ich bin gewiß, werdet euch keinen Lehrirrthümern hingeben, alſo wird euch die Strafe des Abfalls nicht treffen; aber u. ſ. w. Der S gular ὁ ταράσσων in Verbindung mit dem ὅστις ἂν ᾖ nöt an Einen beſonders gefährlichen unter den Irrlehrern in Gala zu denken, denn nach 1, 7. 4, 17. 5, 12. waren ihrer n rere. (Κρίμα ſteht als Urſache für die Wirkung gl

„Strafe," wie oft, Apoſtelgeſch. 24, 25. Röm. 2, 2. 3. 3, 8. 13, 2.)

11. Der Übergang von der Strafe der Gegner auf ſeine (des Apoſtels) Predigt und zwar der Beſchneidung erſcheint nun aber ſehr dunkel und willkührlich. „Warum verfolgt man mich noch, wenn ich noch die Beſchneidung predige?" Zwar fehlt das erſte ἔτι vor κηρύσσω in D F G, aber man hat es ſicher nur ausgelaſſen, weil es ſo ſchwierig ſchien; hatte Paulus denn je die Beſchneidung gepredigt, d. h. gelehrt, man müſſe ſich beſchneiden laſſen, daß er ſagen konnte: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω; an ſeine Wirkſamkeit vor der Bekehrung darf nicht gedacht werden, denn dafür kann nie κηρύττω gebraucht ſeyn; daß Paulus aber in der frühern Zeit ſeiner chriſtlichen Thätigkeit ſollte die Beſchneidung gefordert haben, iſt deshalb nicht denkbar, weil Paulus von Anfang an in derſelben Grundanſicht feſtſtehend auftritt. Es kann daher die Stelle nur ſo verſtanden werden, daß in dem περιτομὴν κηρύσσω auf eine Beſchuldigung von Seiten der Gegner Rückſicht genommen iſt, das ἔτι aber auf die Inconſequenz dieſer Richtung ſich bezieht, ſo daß der Sinn dieſer iſt: „wenn ich noch auf dem Standpunkt ſtehe, daß ich die Beſchneidung fordere, wie einige Gegner behaupten, warum werde ich denn verfolgt? da fehlt ja jede Veranlaſſung dazu? So ſchon Chryſoſtomus und die meiſten beſſern Ausleger. Zu ſolchen Beſchuldigungen konnten die Judaiſten aber ſcheinbare Veranlaſſungen in dem Verfahren Pauli finden, wornach er ſich zuweilen dem jüdiſchen Standpunkt anbequemte, wie z. B. durch die Beſchneidung des Timotheus. Wie aber hängt das mit dem Vorhergehenden zuſammen? Der Ideengang iſt vermuthlich dieſer: die Erwähnung des göttlichen κρίμα (V. 10.) leitet ihn auf das menſchliche Urtheil, das ihn trifft; dieſes menſchliche Urtheil zeigt er in ſeiner Unwahrheit auf, und zwar ſo, daß er zugleich andeutet, wie leicht er demſelben ausweichen könnte, wenn er etwas von der göttlichen Wahrheit aufopfern wollte; denn nur in dieſer göttlichen Wahrheit, in dem Anſtoß, den die Lehre vom Kreuze Chriſti gibt (σκάνδαλον σταυροῦ), d. h. die Lehre von der Seligkeit bloß durch den Glauben an den Verſöhnungstod Chriſti liegt der Grund ſeiner Verfolgungen. (Vergl. über σκάνδαλον σταυροῦ 1 Kor. 1, 17 ff. 23. Phil. 3, 18. mit Gal. 6, 12.

14. — Das ἄρα κατήργηται „ſo iſt alſo aufgehoben," ſetzt das εἰ περιτομὴν κηρύσσω als wahr angenommen voraus. Der Satz ἄρα κ. τ. λ. iſt nicht mit Knapp als Frage, ſondern mit Griesbach, Lachmann, Rückert, als Schluß aufzufaſſen.)

12. Ein Strafwort gegen die Widerſacher beſchließt dann dieſen Theil des Schreibens. Dieſe Gegner heißen hier ἀναστατοῦντες (Apoſtelgeſch. 17, 6. 21, 38.) ὑμᾶς; wie früher ταράσσοντες, in ſofern ſie nemlich die galatiſchen Chriſten in ihrem Glauben irre machten. (Das Verbum iſt von der Form ἀνάστατος gebildet, „aufgeſcheucht, verjagt.") Aber ſchwierig iſt das ὄφελον καὶ ἀποκόψονται. Das ὄφελον wird freilich im N. T. ganz wie eine Partikel behandelt und regelmäßig mit dem Indicativ conſtruirt, mit dem Futur freilich nur hier. (Vergl. Winer's Gr. S. 277.) Aber was ſoll das ἀποκόπτεσθαι hier heißen? Mänche Ausleger haben, nach der Analogie von כָּרַת, als Ausſchließen aus der Kirchengemeinſchaft gedacht, ſo daß die Kirche wie ein Leib gedacht wäre, von dem der Einzelne als Glied durch die Excommunication abgehauen würde. Allein das καὶ paßt dazu nicht und das Wort findet ſich überdies nie ſo. Die Parallele von Phil. 3, 2. leitet auf einen andern, freilich etwas ſonderbaren Gedanken. Ἀποκόπτεσθαι heißt nemlich zum Verſchnittenen, zum Eunuchen gemacht werden, das wird dem περιτέμνεσθαι, für das die Judaiſten ſo eiferten, ſtrafend an die Seite geſetzt, in dieſem Sinn: mögten ſie nicht bloß beſchnitten, ſondern ſogar verſchnitten werden, jene Freunde der περιτομή, die euch ſo beunruhigen. So ſchon die KVV. ſeit Chryſoſtomus und Auguſtin, dann nach Grotius und Koppe die beſten neuern Ausleger. Man erkennt an dieſem bittern Witze, wie ſehr der Apoſtel gegen die Beſtrebungen jener Buchſtäbler eingenommen war, die ihm überall nachſchlichen, und ihm ſeine treueſten Gemeinen abwendig machten.

III.

Dritter Theil.

(5, 13—6, 18.)

§. 9. Warnung vor falſcher Freiheit.

(5, 13—6, 10.)

Nachdem nun der Apoſtel Paulus auf ſo ausführliche und nachdrückliche Weiſe die Freiheit des Gläubigen vom Geſetz, in jedem Sinne deſſelben, behauptet hatte; fühlt er ſich nach ſeiner Kenntniß des menſchlichen Herzens gedrungen, auch die andere Seite wieder hervorzuheben. Weil nemlich der alte Menſch immer im Gläubigen noch lebendig iſt, ſo liegt die Gefahr nahe im Glauben allmählig zu erkalten, und ſich in ſittlicher Beziehung gehen zu laſſen. Der anfänglich lebendige Glaube ſinkt dann bloß zu einem hiſtoriſchen Fürwahrhalten herab, das zu kraftlos iſt, um die Macht des Fleiſches im Zaum zu halten; die wahrhaft geiſtige Freiheit ſchlägt dann in eine antinomiſtiſche Freiheit des Fleiſches um. Vor dieſer der Pauliniſchen Richtung am nächſten liegenden Verſuchung warnt daher der Apoſtel im Folgenden mit ganz beſonderm Ernſt.

13. Vom Allgemeinſten geht Paulus aus, ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, d. h. auf die Freiheit hin, um nemlich in ihrem Beſitz zu ſein (vergl. 1 Theſſ. 4, 7.), nur ſollt ihr dieſelbe nicht mißbrauchen, μόνον μὴ sc. τρέπετε oder τρέψητε τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί. (Vergl. über ἀφορμὴ Röm. 7, 8. 11. Kor. 5, 12. 1 Tim. 5, 14. Veranlaſſung, nemlich ſich zu ſündigen, wirkſam zu werden in ſeiner Natur.) Als Gegenſatz

des Fleisches nennt Paulus das Dienen durch die Liebe, diese ist die Selbstverleugnung, welche die Freude Anderer fördert wie jenes seine eigne Lust sucht. Das δουλεύειν ἀλλήλοις bezieht sich natürlich nicht allein aufs Äußere, sondern vorzugsweise auch auf geistige Förderung und Hülfe. (Die Codd. D E F G lesen τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος, allein πνεῦμα scheint nur um des Gegensatzes willen von σὰρξ hinzugefügt zu seyn.)

14. Das absolut Vollkommene der Liebe begründet der Apostel nun so, daß er sie als die das Gesetz umfassende Kraft darstellt, welcher Gedanke schon Mt. 19, 19. Röm. 13, 9. sein Betrachtung fand. Mit dem Vorigen hängt dieser Vers aber so zusammen: das ganze Gesetz ist in dem Einen Wort, liebe deine Nächsten, befaßt; übt ihr also diese Nächstenliebe, so wandelt ihr überhaupt nach Gottes Willen. Die Nächstenliebe wird hier nur in Folge des Zusammenhangs genannt, von der Gottesliebe gilt natürlich dasselbe, denn die Liebe ist in allen Formen ihrer Natur nach dieselbe. (Über die Stellung ὁ πᾶς νόμος für πᾶς ὁ νόμος vergleiche man Winer's Gr. S. 111. Apostelgesch. 20, 18. 27, 37. 1 Tim. 1, 16. findet sich dieselbe Stellung. Für ἐν ἑνὶ λόγῳ lesen D E F G ἐν ὀλίγῳ und D F G lassen im Folgenden dann auch ἐν τῷ aus. Indeß ist doch schwer denkbar, daß Paulus sollte die Liebe ὀλίγον genannt haben; kein Kritiker hat daher gewagt, diese Lesart in den Text aufzunehmen. — Λόγος = דָּבָר, Gebot. Für πληροῦται las schon Marcion πεπλήρωται wie auch A B C und Lachmann; in der That läßt sich die Änderung in πληροῦται weit leichter denken. Man faßte nemlich πληροῦσθαι in der Bedeutung erfüllen, halten, es steht hier abgleich ἀνακεφαλαιοῦσθαι Röm. 13, 9. — Die rec. liest nicht σεαυτόν, sondern ἑαυτόν. Die Codd. sind inzwischen entschieden für die erstere Lesart. Es kann indeß, falls kein Mißverständniß zu besorgen ist, auch das Pronomen der dritten Person stehen wo genau genommen das der zweiten erfodert würde. Vergl. Winer's Gr. S. 143.)

15. Während als Folge der wechselseitigen Liebe das Gedeihen zu denken ist, führt Lieblosigkeit zum Untergange. Das Bild, durch welches Paulus diesen Gedanken ausdrückt, ist von wilden Thieren hergenommen und darnach das δάκνειν, κατεσθίειν und ἀναλωθῆναι als Klimax zu fassen. Es darf weder an gö

liche noch an menſchliche Strafen allein gedacht werden, ſondern ganz umfaſſend an alle die Nachtheile, welche einem Menſchen durch den andern zukommen können.

16. 17. Dieſe Ermahnungen Liebe zu üben, empfangen im Folgenden ihre pſychologiſche Begründung; von dem äußern Streit geht die Rede auf den innern über, und zeigt hier die Wurzeln von jenem und den Weg des Sieges in ihm. Der Apoſtel beſchreibt, ähnlich wie Röm. 7, 14 ff., den innern Kampf zwiſchen Fleiſch und Geiſt. Dieſer Kampf iſt nicht bloß im Erweckten, ſondern auch im Wiedergebornen (vergl. die Bemerkungen zu der a. St.), nur daß der Letztere ſiegt, während der erſtere ſtets unterliegt. Dieſer Gegenſatz zwiſchen Fleiſch und Geiſt iſt nun aber ſo ſtark, daß er keine Ausgleichung zuläßt; die h. Schrift kennt keine Emancipation des Fleiſches, der alte Menſch ſoll vielmehr gekreuzigt werden (5, 24.) und ſterben, der neue Menſch des Geiſtes aber leben und herrſchen. Eigenthümlich iſt nun, daß Paulus in dieſer Stelle nicht bloß von einem ἐπιθυμεῖν des Fleiſches wider den Geiſt, ſondern auch umgekehrt von einem ἐπιθυμεῖν des Geiſtes wider das Fleiſch ſpricht. Von dieſen heiligen Gelüſten des Geiſtes, von der ſeligen Freude Gott zu dienen auch in der ſchwerſten Verleugnung, bekommt die Seele erſt etwas zu koſten, wenn ſie längere Zeit Gott gedient hat und gleichſam ihre Treue bewährte; zuerſt fühlt man nur das Bittere des Kampfes. (V. 16. liegt in dem ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε, das Abhalten der Willenshingabe; die Exiſtenz der ἐπιθυμία kann der Menſch nicht wegſchaffen, aber er kann ſich im Willen von ihr abwenden, die That nicht vollbringen, erſt das Eingehen des Willens in die Luſt iſt die actuelle Sünde, die den Tod gebiert [Jakob. 1, 15.]. — Übrigens iſt hier der Geiſt, in dem der Chriſt wandeln ſoll, nicht allein der natürliche Geiſt, ſondern dieſer in ſeiner Einheit mit dem göttlichen, der ins Herz des Gläubigen ausgegoſſen iſt. — In dem ἵνα μὴ κ. τ. λ. ſpricht ſich die teleologiſche Faſſung des Gedankens aus; Gottes Endzweck bei dieſem Kampf iſt den Menſchen von der Knechtſchaft ſeines eigenen Willens abzuziehen und an die Mahnungen des göttlichen Geiſtes zu binden.)

18. Dieſer Kampf iſt nun aber nicht etwa eine geſetzliche Arbeit, wie wenn der Gläubige von dem Erfolg deſſelben ſein

Heil abhängig machte und ſich einbildete, dieſes ſelbſt erſtreiten zu können; den Geiſt empfängt man nur, wenn man nicht unter dem Geſetz iſt, wenn man durch den Glauben Kind Gottes geworden iſt. (Vergl. über das πνεύματι ἄγεσθαι zu Röm. 8, 14. In der Stelle 2 Tim. 3, 6. iſt von ἄγεσθαι ἐπιθυμίαις die Rede, was der Gegenſatz davon iſt.)

19—21. In einer langen Reihe, der nachher (V. 22.) die Reihe der Geiſtesfrüchte entſpricht, werden nun die Fleiſcheswerke, die ſich unverkennbar nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlich durch die Stimme des Gewiſſens als ſolche kund geben (auch ſchon für das allgemein religiöſe Bewußtſeyn) aufgezählt. (Vergl. darüber die analogen Stellen Röm. 1, 29 ff. 2 Kor. 12, 20 ff. Epheſ. 5, 3 ff.) Ohne die Reihenfolge ängſtlich zu preſſen, kann man doch 3 Claſſen von ἔργα σαρκὸς unterſcheiden: erſtlich Wolluſtſünden, ſodann aus Neid und Haß hervorgehende böſe Werke, endlich Formen der Schwelgerei. Die μοιχεία fehlt in A B C und iſt ſicher ſpäterer Zuſatz. Die εἰδωλολατρεία iſt hier zu den Wolluſtſünden zu zählen, in ſofern häufig der Götzendienſt mit unſittlichen Riten gepaart war. Ebenſo kann φαρμακεία nicht als mordende Giftmiſcherei gefaßt werden, da ſpäter φόνοι noch beſonders aufgezählt werden. Der Ausdruck iſt vielmehr in ſpeciellem Sinn von Liebesincantationen zu verſtehen. Es mit Winer u. A. als Form der Abgötterei zu faſſen, ſcheint mir deshalb unſtatthaft, weil in dem ganzen Kataloge nur fleiſchliche Vergehen genannt werden; die Ermahnung iſt ja an Chriſten gerichtet, bei denen ein Rückfall zum Götzendienſt und deſſen magiſche Zauberkünſte nicht zu befürchten war. Die übrigen Worte kommen ebenfalls an den angeführten Stellen vor, wo man das Nähere über ihre Unterſchiede vergleiche. Über ἐριθεῖαι vergl. man zu Röm. 2, 8. — Wie hier ſteht auch Röm. 1, 29. φθόνου und φόνου zuſammen; hier fehlt das letztere Wort nur in B und mehreren Minuskeln. — Die Schlußworte ἃ προλέγω ὑμῖν κ. τ. λ. enthalten ſchließlich die Strafdrohung für die, welche ſich ſolchen Fleiſcheswerken hingeben. Was nur negativ ausgedrückt iſt, daß ſie das Reich Gottes nicht ererben, iſt auch poſitiv zu faſſen, nemlich daß ſie dem ewigen Verderben anheimfallen, Erben des ſataniſchen Reiches werden. (V. 21. ſteht ἃ nicht etwa gleich ταῦτα, ſondern das Relativ iſt aus dem Objectsaccuſativ zu

πράσσοντες durch Attraction heraufgenommen. — Προλέγω findet sich noch 2 Kor. 13, 2. 1 Thess. 3, 4. Es ist zu ergänzen: „bevor es dahin kommt." Das προεῖπον geht in die Vergangenheit zurück, nemlich auf die persönliche Anwesenheit Pauli in Galatien. — Hier sehen wir nun, daß das Object der Erbschaft, von der so oft die Rede war in den vorhergehenden Capiteln, die βασιλεία Θεοῦ ist. Dieser Ausdruck ist hier weder allein auf das äußere, noch allein aufs innere Reich Gottes einzuschränken, sondern im weitesten Sinn als die Ordnung der Dinge aufzufassen, wo Gottes Wille herrschen wird. (Vergl. die Begriffsentwickelung zu Mt. 3, 2.)

22. 23. Den Fleischeswerken stellt Paulus hierauf die verschiedenen Äußerungen der Liebe als Frucht des Geistes entgegen. Der Ausdruck καρπὸς weist auf das Organische der Entwickelung hin, welche diese Tugenden aus ihrer Wurzel, dem Geist, naturnothwendig hervortreibt. Gegen diese ist das Gesetz nicht, d. h. es fordert sie vielmehr; wer sie also aufweisen kann, ist ein δίκαιος. Ob man κατὰ τῶν τοιούτων als Masculinum oder Neutrum faßt, macht wenig Unterschied. Da indeß von Personen nicht ausdrücklich die Rede war im Vorhergehenden, auch der Artikel angewendet ist, so scheint angemessener es als Neutrum zu fassen. Jedenfalls ist das δὲ zu Anfang von V. 24. nicht adversativ zu fassen, sondern fortführend. (V. 22. ist πίστις Wahrhaftigkeit, Treue. Mt. 23, 23. Röm. 3, 3. Tit. 2, 10. — Lachmann nach A B C schreibt πραΰτης. — Am Schluß haben D E F G noch ἁγνεία, dies ist aber wohl nur hinzugefügt, um den oben aufgezählten Wollustsünden die entsprechende Tugend gegenüberzustellen.)

24. 25. Wo der Geist und mit ihm die angeführten Tugenden herrschen, da ist das Fleisch mit seinen eben aufgezählten Werken gekreuzigt; wer demnach in diesem Geiste lebt, muß auch demselben auf seinen ganzen Wandel Einfluß gestatten, das liegt in dem πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Bemerkenswerth ist hier nur, daß die Handlung des Kreuzigens (bei welchem Ausdruck eine typische Auffassung Christi und seines Werkes zum Grunde liegt, vergl. zu Röm. 6, 3.) als vergangen bezeichnet wird, während doch in den Ermahnungen Pauli liegt, daß sie noch fortgesetzt werden soll. Es erklärt sich dies daraus, daß der Apostel hier

den Begriff eines wahren Chriſten ganz objectiv, ſomit auch voll endet hinſtellt; als ſolcher hat der Gläubige das Fleiſch ga gekreuzigt. In der concreten Wirklichkeit erſcheint dagegen d vollkommene Begriff und ſomit auch die Kreuzigung des alte Menſchen nie ganz realiſirt. (Die παθήματα ſind wie Röm 7, 5. „ſündliche Neigungen," aber die mehr paſſiven als Neid Ärger, während ἐπιθυμίαι die mehr activen bezeichnen.)

Hier hätte nun das ſechste Capitel beginnen ſollen (was Rückert fälſchlich in Abrede ſtellt), denn 5, 26. ſteht in genauem Zuſammenhange mit dem Folgenden bis 6, 5., ſcheidet ſich aber dadurch vom Vorhergehenden, daß die Ermahnung aus dem ganz allgemeinen Charakter ins Specielle übergeht. Bei den Verſen 5, 26—6, 5. hat der Apoſtel mehr die Lehrer, bei 6—10. mehr die Laien in den galatiſchen Gemeinen vor Augen gehabt; der ganze Abſchnitt aber von 5, 26—6, 10. iſt an diejenigen unter den Galatern gerichtet, die ihm, dem Apoſtel, und ſeiner Lehrform treu geblieben waren. Die Ermahnungen zu mil der Beurtheilung Fehlender, die Warnungen vor Überhebung über Andere, gewinnen nur bei dieſer Vorausſetzung ihre volle Bedeutung. Auch lag es in der Natur der Sache, daß Paulus den Wohlgeſinnten beſonders nahe trat, ohne ſie doch förmlich und offen von den Andern abzuſondern. Im zweiten Briefe an die Korinthier (vergl. die Einl. §. 4.) findet ein ganz ähnliches Verhältniß ſeiner einzelnen Theile ſtatt. Es lag in der Natur der Sache, daß die Treugebliebenen ſich leicht über die der Verſuchung Unterlegenen zu erheben verſucht ſeyn konnten; der Apoſtel lenkt daher als treuer Seelſorger die Blicke der Seinigen auf dieſen Punkt und fordert ſie auf als wahre πνευματικοὶ vielmehr den Gefallenen zurecht zu helfen und ſich zu hüten, nicht ſelbſt in Verſuchungen zu fallen. Es liegt auf glatter Hand, daß Paulus zu der Maſſe der Gemeinen, die er anfangs (vergl. zu 3, 1.) als Abgefallene behandelt hatte, unmöglich ſo ſchreiben konnte. (Κενόδοξος „nach eitler Ehre verlangend," geht hier auf die Ehre, treu geblieben zu ſeyn in der Verſuchung. — Προκαλεῖσθαι, lacessere, reizen zum Kampf oder Streit, hier vermuthlich durch triumphirendes Vorhalten, wie die andern hätten handeln ſollen. — Φθονεῖν iſt nicht bloß „beneiden," ſondern auch „aus Neid verſagen oder vorenthalten." Gegen Gefallene zeigt ſich der Neid

aber gemeiniglich so, daß man wünscht, sie mögten nicht wieder sich von ihrem Fall erheben. Statt dessen ermahnt der Apostel, sich selbst zu bemühen, die vom Fall übereilten in sanftmüthigem Geiste aufzurichten. — In προλαμβάνεσθαι haben viele Ausleger dem προ die Bedeutung des Unerwarteten beilegen wollen; außer Erasmus, Calov, Schott hält auch Rückert es nicht für unmöglich. Jedenfalls fehlen aber sichere Beispiele für diese Annahme. Am natürlichsten scheint, der Präposition die gewöhnliche Bedeutung „antea“ zu lassen, und dieselbe so zu betrachten, daß dadurch das λαμβάνεσθαι als vor dem καταρτίζειν statt habend bezeichnet werden soll. Das ἔν τινι παραπτώματι wird am zweckmäßigsten so erklärt, daß man ὤν ergänzt, indem der Fehler nicht als eine einmalige That, sondern als ein dauernder Zustand dargestellt seyn soll. „Wenn ein Mensch in einem Fehler vorher ertappt worden ist, und sich noch fortwährend darin befindet,“ wie das eben mit den wankend gemachten Galatern der Fall war; „so helft ihr geistlich Gesinnten einem solchen in sanftmüthigem Geiste zurecht.“ — In den Schlußworten individualisirt wieder die zweite Person des Singular, wie 4, 7. Die erste Person aber [γινώμεθα 5, 26.] ist schonend angewendet, Paulus befaßt sich mit in die Ermahnung.)

2. Ganz wie 5, 13. 14. ermahnt Paulus weiter, mit einander die Noth und die Lasten zu tragen, so daß jeder sich als Glied der Gesammtheit betrachtet, darin sieht er die Erfüllung des Gesetzes Christi. Er nennt es νόμος Χριστοῦ, weil der Erlöser gerade diese nachsichtige Liebe vorzugsweise anempfiehlt. Die βάρη, welche nemlich hier gemeint sind, sind die ἀσθενήματα der Brüder (Röm. 15, 1.), wie Rückert richtig zu dieser Stelle bemerkt. (Die Lesart ἀναπληρώσετε, die Lachmann aufgenommen hat und Rückert empfiehlt, ist wohl nur Correction der Abschreiber, denen passend schien, die Erfüllung einer so schwierigen Aufgabe als künftig darzustellen.)

3—5. Die beste Triebfeder zur Nachsicht gegen Andere ist die Erkenntniß der eignen Schwäche; wer meint etwas zu seyn, d. h. von allem βάρος für sich frei zu seyn, der betrügt sich. Daher die Ermahnung zur Selbstprüfung, welche Demuth lehrt, indem sie zeigt, daß jeder genug an seiner eignen Last zu tragen hat. Indem so alle die Last aller tragen, wird der ganze Körper durch

§. 10. Schluß.

(6, 11—18.)

Die Worte: ἴδετε, πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα, sen eine doppelte Faſſung zu „mit wie großen, d. h. unförmlic Buchſtaben," und „einen wie langen Brief." Jene Erklär ſcheint deshalb näher zu liegen, weil darnach die Grundbedeut von πηλίκος feſtgehalten wird, und bei der andern der Accuſ πηλίκα γράμματα angemeſſener wäre. Auch braucht Paulus n γράμματα für „Brief," ſondern ἐπιστολή. Nur Apoſtelg 28, 21. kommt γράμματα in der Bedeutung „Brief" vor. her entſchieden ſich ſchon Chryſoſtomus, Theodoret, Th phylakt, Hieronymus, ſpäter Semler, Winer, Rück für die erſtere Faſſung der Worte. Auch das ἴδετε gewinnt eine genauere Beziehung. Doch iſt auf der andern Seite a nicht zu verkennen, daß es etwas Auffallendes hat, den A ſtel plötzlich auf eine ſolche nichtige Äußerlichkeit, als Unförmlichkeit ſeiner griechiſchen Buchſtaben iſt, aufmerk machen zu ſehen, zumal da gleich V. 12. wieder dieſel Ideen hervortreten, welche ihn im ganzen Briefe beſchäftig Dieſes Moment neigt doch bei mir die Entſcheidung auf die E der andern Erklärung, obgleich ſie rein ſprachlich betrachtet weniger empfiehlt, wiewohl ſie auch ganz zuläſſig iſt. D πηλίκος wird in der ſpätern Gräcität gleich ποῖος gebrau (vergl. Tholuck's Anz. Jahrg. 1834. Num. 32. S. 250. N der Dativ bei ἔγραψα erklärt ſich wie das εἰπὲ λόγῳ Mt. 8 Lc. 7, 7. und γράμματα in der Bedeutung „Brief" iſt natü dem Apoſtel bekannt, wenn auch nicht geläufig geweſen. Zweck der ganzen Bemerkung iſt aber nach 2 Theſſ. 2, 2. v mit 3, 17. kein anderer als der, die Ächtheit des Briefes fi zu ſtellen; woran ſich hier noch anſchließt, daß der Umſtand Galatern die beſondere Zuneigung Pauli zu ihnen kund g ſoll, daß er den ganzen Brief ſelbſt geſchrieben, nicht wie ſ dictirt hat.

12. Den Inhalt des Briefes noch einmal in der Kürze capitulirend ſtellt Paulus das Scheinweſen ſeiner judaiſtiſ Gegner mit ſeinem lautern Streben in Parallele. Sie pred

beſchneidung aus Furcht vor Verfolgung, welche alle die traf,
loß auf Chriſti Kreuzestod ihre Seligkeit gründeten, und
ı ſich durch Äußerlichkeiten bei ihren Feinden einzuſchmeicheln.
gl. zu 2, 12. 5, 11.) Natürlich galt dies nicht von allen,
:nig wie die V. 13. getadelte Heuchelei; manche dieſer Ju=
n waren ſicher auch redliche Fanatiker. An Proſelyten, welche
)lgungen von den Judenchriſten fürchteten, iſt hier nicht zu
n (vergl. die Einl. §. 2.), ſondern an Juden, die Chriſtus
)en Meſſias hielten, aber das Geſetz dabei in phariſäiſcher
zu beobachten vorgaben. Nur das kann zweifelhaft ſeyn,
wir als die Verfolgenden zu denken haben, vor denen ſich
Judaiſten fürchteten, welche die Galater zur Beſchneidung
Mittel der Seligkeit zu verführen ſuchten. Man könnte glau=
daß die Juden überhaupt gemeint ſeyen. Allein die Juden
'olche waren auch Widerſacher der judaiſirenden Chriſten; wer
m für den Meſſias hielt, war ihnen ein Abtrünniger, er
:e vom Geſetz halten, was er wollte. Wir müſſen hier den
htspunkt innerhalb der Kirche halten. Als diejenigen, deren
)lgung die galatiſchen Irrlehrer fürchten, ſind die Häupter
judaiſtiſchen Parthei zu denken. Daraus folgt denn, daß die
alatien thätigen Perſonen nicht die Häupter der Parthei ſelbſt,
:n nur abhängige Perſönlichkeiten waren. (*Εὐπροσωπεῖν*
nt vom Apoſtel ſelbſt gebildet zu ſeyn, es findet ſich nirgends
. Doch hat Ariſtophanes *σεμνοπροσωπεῖν* [nub. v. 363.],
o *φαινοπροσωπεῖν* [ad Attic. VII. 20.]. Unſer Wort heißt
chſt von ſchönem Angeſicht ſeyn, dann ſich durch Schönheit
'ehlen, einſchmeicheln. Das, womit ſich aber die Judaiſten
ahlen, ſind bloße Äußerlichkeiten, *ἐν σαρκί*. — Der Dativ
σταυρῷ iſt inſtrumental zu faſſen: das Kreuz, d. h. die Lehre
Heils allein durch Chriſti Kreuzestod, iſt Grund der Verfol=
). Vergl. zu 5, 11.)

13. Ein neuer Tadel bezieht ſich auf die Heuchelei dieſer
ıſchen; es liegt ihnen nicht wirklich daran, die Geſetzesbeobach=
ı aufrecht zu erhalten, ſie wollen nur prunken mit recht vielen
)ſelyten. Ganz ähnlich iſt die Schilderung der Phariſäer Mt.
, 4 ff., die, wie dieſe hier, indeß nicht auf alle Individuen
Richtung ausgedehnt werden darf. (Die *σὰρξ*, deren ſie ſich
)men, iſt hier phyſiſch zu verſtehen, von dem beſchnittenen

Fleiſch. In dem Gedanken liegt eine bittere Ironie; ſtatt d Seelen der Menſchen zu ſuchen, rühmen ſich dieſe Buchſtäbl des Fleiſches derer, die ſie beredet haben, ſich beſchneiden zu laſſen.

14. Dieſen Unlauterkeiten ſtellt der Apoſtel denn ſein reine Streben entgegen; nicht Ruhm vor Menſchen ſuche ich, ſondern nu im Kreuze Chriſti finde ich ihn, d. h. der ſterbende Erlöſer i allein Gegenſtand meines Rühmens, ihn mache ich allein geltend Menſchen gelten mir nichts. Dies kann Paulus ſagen, weil e weiß, daß er (ſeinem ſündlichen alten Menſchen nach) geſtorben iſt, daß Chriſtus, der reine vollkommene neue Menſch, in ihm lebt (2, 20.). Wo dieſer lebendige Vorgang der Wiedergeburt nicht ſtatt gehabt hat, will Paulus ſagen, da ſind jene Unlauterkeiten unvermeidlich. Das Sterben des alten Menſchen, das zugleich immer die Geburt des neuen vorausſetzt, iſt hier wieder nach der typiſchen Auffaſſung des Todes Chriſti (2, 21.) ein Gekreuzigtwerden genannt, und in dem δι' οὗ sc. σταυροῦ liegt angedeutet, daß die Möglichkeit der Wiedergeburt nur durch den Tod Chriſti vermittelt iſt. Die doppelte Wendung des Gedankens ἐσταύρωται ἐμοὶ κόσμος, κἀγὼ κόσμῳ, ſoll lediglich die gänzliche Löſung des Bandes zwiſchen dem Gläubigen und der Welt ausdrücken, „die Welt iſt ſo gut wie todt für mich, ſie enthält keine lebendige Anziehungskraft mehr für mich; und umgekehrt bin auch ich todt für ſie.“ (Das ἐμοὶ μὴ γένοιτο entſpricht dem: חָלִילָה לִי מִן 1 Moſ. 44, 7. Joſ. 24, 16.)

15. In Chriſto, d. h. in ſeiner Gemeinſchaft, in der Kirche, gelten die alten trennenden Unterſchiede nicht mehr (vergl. zu S. 28. 5, 6.); es kommt da allein auf die καινὴ κτίσις an, d. h. daß die wahre Wiedergeburt erfolgt, Chriſtus, der neue Menſch im Innern ausgeboren ſey. (Vergl. das Nähere zu 2 Kor. 5, 17. und zu Epheſ. 2, 10.)

16. Mit einem Wunſch des Friedens und der Barmherzigkeit (V. 18. folgt die Gnade nach,) ſchließt dann der Brief; dieſer Wunſch wird aber eingeſchränkt auf die, welche der obigen Regel (daß keine Beſchneidung weiter in Chriſto gilt, ſondern bloß die neue Geburt) folgen, indem dieſe allein das wahre Volk Gottes, das geiſtige Iſrael ſind, welches das Volk der Iſraeliten nur vorbildete. Dieſe Einſchränkung des Wunſches iſt aber nicht als neidiſche Ausſchließung der Andern zu denken, der liebevoll

el mögte gern die ganze Welt segnen; sondern diese An-
sind ihrer innern Stellung nach unfähig den Segen aufzu-
men, das Organ dafür fehlt ihnen; werden sie auch gesegnet,
hrt Segen und Friede doch wieder zu dem Segnenden zu-
(Mt. 10, 13. Joh. 17, 9.), weil sie bei jenen keine Stätte
n. (*Κανὼν* ist hier, wie Phil. 3, 16., Glaubensregel; in
em Sinn findet es sich 2 Kor. 10, 13. — Das *καὶ ἐπὶ*
. l. ist nur als Erläuterung des *ἐπ' αὐτοὺς* zu fassen, denn
nach der wahren Regel Wandelnden sind selbst der geistige
el Gottes, Gegensatz des bloßen Israel nach dem Fleisch
. 2, 29. 9, 6. Sie nemlich streiten und kämpfen, wie
Jakob, als er den Namen Israel empfing (1 Mos. 32, 24 ff.).
fallend ist hier, daß *εἰρήνη* vor *ἔλεος* steht, während es sonst
Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. Jud. V. 1.) nachfolgt, wie es
in der Natur der Sache liegt, indem der Friede erst die
ht der Barmherzigkeit seyn kann. Indeß ist in dieser Stel-
schwerlich etwas Absichtliches zu suchen; Paulus wollte ver-
lich erst bloß *εἰρήνη* schreiben, und brachte dann das ihm
em geläufige *ἔλεος* nach, woran sich V. 18. zuletzt die *χάρις*
, die sonst zuerst genannt zu werden pflegt.

17. Auf den Segenswunsch für die Gläubigen folgt endlich noch
derbe Abfertigung für die frechen Widersacher; der Apostel
sich auf seine apostolische Auctorität und sein mühevolles
ken im Dienste des Herrn in gerechtem Stolze zurück und
ngt, daß man seine Mühe nicht noch mit neuen Bürden
te. (*Τοῦ λοιποῦ* sc. *χρόνου* hinfort, posthac, verschieden von
λοιπὸν übrigens 2 Kor. 13, 11. — *Στίγματα* sind Zeichen,
den Sclaven eingebrannt wurden, um sie zu kennen, wenn
entflohen; auch solchen, die sich Göttern weihten als ihre
ven. [Vergl. die hierher gehörigen Stellen bei Winer im
m. z. d. St.] Die Worte könnten daher heißen: „ich habe
ganz Christo geweiht," habe daher auch allein seinen Willen
vollziehen. Allein der Zusatz: *ἐν τῷ σώματί μου*, nöthigt die
ματα von den Wunden zu verstehen, die Paulus in seinem
stelberuf empfangen hatte. Vergl. zu 2 Kor. 11, 23 ff.
se sind thatsächliche Zeugen für alles das, was der Apostel
einem apostolischen Dienste zu dulden gehabt hatte. — Sie
en *στίγματα Ἰησοῦ*, weil sie in seinem Dienst und in Folge

der Arbeiten für ihn dem Apoſtel Paulus zu Theil wurden. Was Schande bringen ſollte, trägt er als ehrende Narben.)

18. Die gewöhnliche Formel des Gnadenwunſches ſchließt endlich das Schreiben an die Galater; mit der χάρις iſt nemlich alles andere zugleich gegeben. Paulus wünſcht aber die χάρις μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, nicht bloß μεθ' ὑμῶν, um, wie Rückert richtig bemerkt, ſie auf die Nothwendigkeit des Sieges des Geiſtes über das Fleiſch, wie es ſich auch kund gebe, welcher Sieg nur durch die Gnade möglich iſt, noch einmal aufmerkſam zu machen. (Doch vergl. man 2 Tim. 4, 22., wo auch πνεῦμα ſteht, ohne daß eine ſolche Beziehung ſtatt haben könnte.)

Der

rief an die Epheſier.

Einleitung.

§. 1. Erſte Leſer des Briefes.

ach Epheſus, der berühmten Hauptſtadt des proconſulariſchen
ms, kam der Apoſtel Paulus zuerſt, als er nach anderthalb-
rigem Aufenthalte in Korinth ſeine zweite Miſſionsreiſe be-
oß und von da nach Jeruſalem reiſte. Er berührte indeß bei
er Gelegenheit Epheſus nur auf der Durchreiſe und verweilte
i wenige Tage daſelbſt (Apoſtelgeſch. 18, 19. 20.). Nichts
o weniger knüpfte er doch ſchon Verbindungen an und ward
ten, längere Zeit daſelbſt zu verweilen; allein ein Gelübde
ngte ihn zur Eile, er verabſchiedete ſich daher bald, jedoch mit
Verſprechen, auf längere Zeit zurückzukehren. Dieſes Ver-
chen löſte Paulus ſehr bald; nach beendigter Reiſe verließ er
ıſalem aufs neue (die dritte Miſſionsreiſe), und begab ſich
h Galatien und Phrygien ſofort nach Epheſus. Hier fand
nun einen ſo günſtigen Boden für das Evangelium, daß er
i Jahre und drei Monate daſelbſt blieb und eine blühende
neine ſtiftete (Apoſtelgeſch. 19, 8. 10.). Wahrſcheinlich würde
Apoſtel noch länger daſelbſt geblieben ſeyn, wenn nicht der
bſchmidt Demetrius ihn durch einen Aufruhr genöthigt hätte,
Stadt zu verlaſſen. Indeſſen war die Kirche in Epheſus hin-
lich gegründet; Juden- und Heidenthum bedrohten ſie nicht.
r, aber innere Spaltungen durch Irrlehrer ſtanden ihr bevor.
daher Paulus auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem durch

Milet kam, beſchied er dorthin die Presbyteren der epheſiniſchen Gemeine, von denen er in einer rührenden Rede Abſchied nahm (Apoſtelgeſch. 20, 17—38.). In ſpäterer Zeit wählte ſich Johannes Epheſus als Mittelpunkt für ſeine umfaſſende Wirkſamkeit in Kleinaſien; ihre Wirkungen waren ſo bedeutend, daß ſchon wenige Decennien ſpäter Plinius dem Trajan ſchreiben mußte, es ſcheine ſich das Heidenthum in den Gegenden von Vorderaſien faſt gänzlich zu verlieren (Plin. epist. X. 97.).

An dieſe wichtige Gemeine nun in Epheſus iſt nach der Überſchrift und dem Titel der zweite der kleinern Pauliniſchen Briefe gerichtet. Allein äußere und innere Gründe treffen zuſammen, um Bedenken an dieſer Beſtimmung des Briefes zu erregen. Was zuerſt jene, die äußern, Gründe betrifft; ſo wäre an ſich darauf wenig Gewicht zu legen, daß Cod. B und 67. ἐν Ἐφέσῳ nicht im Text haben (denn jener, der Codex Vaticanus, hat die Worte doch am Rande und zwar von urſprünglicher Hand, in Codex 67. aber fehlen ſie nur ex emendatione), aber durch das Zuſammentreffen mit andern Notizen wird dieſer Mangel bedeutſam. Tertullian berichtet nemlich in ſeiner Polemik gegen Marcion (adv. Marc. V. 11.): praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici (Marcion cum suis) vero ad Laodicenos. Womit ebendaſelbſt c. 17. zu verbinden iſt, wo die Worte lauten: ecclesiae quidem veritate (d. h. nach lauterer kirchlicher Tradition) epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos; sed Marcion ei titulum aliquanto interpolare (d. h. nach Tertullian's Sprachgebrauch bloß corrumpere, ſey es addendo oder delendo), gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, quum ad omnes scripserit apostolos, non ad quosdam. Hiernach kannte man alſo zur Zeit Tertullian's in Afrika unſer Brief ſchon als ein Schreiben an die Epheſier, nur Marcion und ſeine Parthei bezeichneten denſelben als an die Laodicener gerichtet. Wie ſie in der Stelle Epheſ. 1, 1. laſen, giebt Tertullian nicht an, es liegt aber in der Natur der Sache, daß ſie nicht leſen konnten ἐν Ἐφέσῳ, wenn ſie den Brief als an die Laodicener gerichtet betrachteten. So wahr nun auch im Ganzen die Anklage Tertullian's gegen Marcion war, daß er den Text der Schrift, ſo weit er ſie annahm, geändert habe, ſo iſt doch nicht

wohl abzuſehen, was ihn hier zur Änderung bewogen haben könnte. Sonſt nemlich waren es dogmatiſche Gründe, die ihn bei ſeinen Correctionen beſtimmten; dieſe konnten indeß hier keine Anwendung finden. Einflußreich wird jedoch dieſe Notiz des afrikaniſchen Kirchenlehrers über die Marcionitiſche Beziehung des Epheſierbriefs erſt durch die genauere Mittheilung, welche wir dem Baſilius verdanken. (Basil. M. cont. Eunom. Operum Vol. I. p. 254. edit. Garnier.) Dieſer Kirchenvater berichtet nemlich ausdrücklich über den Zuſtand der Handſchriften, und zwar der alten Handſchriften, in der Stelle Epheſ. 1, 1. Er berichtet, die Lesart ſey geweſen: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, mit dem wichtigen Zuſatze: οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν. Alſo auf die Tradition und eigne Anſchauung alter Handſchriften begründet Baſilius die Überzeugung, daß im Eingange unſeres Briefes die Worte ἐν Ἐφέσῳ fehlten; der Kirchenvater benutzt ſogar dieſe Lesart zu einer dogmatiſchen Beweisführung, er findet darin, daß Paulus die Epheſier ὄντες nennt, eine Andeutung, daß ſie durch die Erkenntniß Chriſto, dem allein wahrhaft Seyenden, weſentlich verbunden ſeyen. (Τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι διὰ ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν *).) Durch dieſe genaue Mittheilung werden allerdings Tertullian's Berichte über die Beſchaffenheit des Marcionitiſchen Textes, ſo wie der Zuſtand einiger unſerer Handſchriften, ſehr bedeutſam.

Zu dieſen äußern Momenten, welche geeignet ſind, Bedenken zu erregen, ob unſer Brief an die Epheſier gerichtet iſt, kommen nun noch innere, wodurch dieſe Zweifel gar ſehr beſtärkt wer-

*) Im Commentar des Hieronymus zu Epheſ. 1, 1. leſen wir auch: Paulus Ephesios essentiae vocabulo nuncupavit, allein der Kirchenvater ſelbſt tadelt dieſe Erklärung; er bemerkt: alii simpliciter vertunt non ad eos qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur. Mit Recht folgert Böttger (Beitr. 3te Abth. S. 37.) aus dem arbitrantur, daß auch Hieronymus nicht die Lesart ἐν Ἐφέσῳ in Handſchriften fand, er kannte ſie bloß als Conjectur. Der Anſicht Böttger's aber, daß urſprünglich gar kein Städtename in dem Gruß geſtanden, alſo οὖσι prägnant zu nehmen ſey, kann ich nicht beitreten aus den im Folgenden entwickelten Gründen.

den. Nach der Stellung Pauli zu der epheſiniſchen Gemeine ſoll man nemlich erwarten, daß einige perſönliche Beziehungen zu derſelben und ihren Gliedern in dem Briefe hervorträten. Dergleichen fehlen aber gänzlich; zwar waltet eine herzliche Innigkeit in Epheſierbriefe, allein dieſe beruht lediglich auf dem gemeinſame Glaubensbewußtſeyn, nicht auf perſönlicher Bekanntſchaft un Freundſchaft. Der Umſtand, daß Paulus Tychikus, den Überbringer des Briefes, beauftragt hatte, mündlich von ihm zu erzählen (6, 21. 22.), erklärt zwar einigermaßen den gänzliche Mangel an Grüßen und perſönlichen Nachrichten; allein das läßt ſich doch in einem Schreiben Pauli an eine Gemeine, in der e länger als 2 Jahre lebte, ſchwer denken, daß er von ihrem Glauben ſo ſollte geredet haben, als habe er nur durchs Gerücht davon vernommen (1, 15.), daß er ungewiß läßt, ob die Leſer von der ihm, dem Apoſtel, vertrauten Gnade gehört hatten (3, 2.). Auch abgeſehen von den äußern Gründen leitet alſo der Inhalt unſeres Briefes ſelbſt auf einen weitern Kreis von Leſern, deren Verhältniſſe dem Apoſtel nicht in dem Grade bekannt waren, als es die epheſiniſchen Zuſtände ſeyn mußten; denn daß Paulus etwa bloß die nach ſeiner Abreiſe von Epheſus Bekehrten, ihm alſo noch Unbekannten, anreden will, iſt eine ganz unſtatthafte Annahme, da nirgends eine ſolche Scheidung unter den Chriſten in Epheſus angedeutet iſt. Dieſe Schwierigkeit könnte man nur durch die Annahme löſen zu dürfen glauben, daß unſer Brief der an die Laodicener geſchriebene ſey, deſſen Kol. 4, 16. Erwähnung geſchieht, wie Grotius, Mill, Wetſtein und neulich noch Holzhauſen behauptet haben. Die laodiceniſchen Chriſten kannte nemlich der Apoſtel nicht perſönlich, die als an die Epheſier gerichtet auffallenden Stellen unſeres Briefes würden folglich für die Gemeine in Laodicea durchaus paſſend erſcheinen. Auch lag es nahe, in der gleichen Annahme der Marcioniten eine hiſtoriſche Grundlage für dieſe Anſicht zu ſuchen, um ſo mehr, da Marcion aus Kleinaſien herſtammte, ſeine Handſchriften folglich den reinſten Text vermuthen laſſen könnten. Allein dieſer Annahme treten entſcheidende Gründe entgegen. Hätte Paulus zugleich an die Chriſten in Koloſſä und in Laodicea geſchrieben, ſo würde er doch den koloſſenſiſchen Chriſten nicht noch Grüße an die Laodicener aufgetragen haben (Kol. 4, 15.). Auch ſcheint der Wunſch Pauli, daß

die Laodicener den Brief an die Koloſſer leſen mögten, deshalb wenig motivirt, bei der Annahme, daß der Epheſierbrief der an die Laodicener gerichtete ſey, weil dieſer Brief mit dem an die Koloſſer im Allgemeinen gleichen Inhalts iſt, alſo die Laodicener kein beſonderes Intereſſe haben konnten nach dem an ſie gerichteten ausführlichern Briefe noch den kürzern für beſondere Verhältniſſe berechneten an die Koloſſer zu leſen. Der Kol. 4, 16. erwähnte Brief an die Laodicener muß vielmehr als verloren gegangen betrachtet werden, da, wie gleich näher gezeigt werden wird, der Marcionitiſchen Annahme, daß der Epheſierbrief den Chriſten in Laodicea beſtimmt ſey, keine ausſchließliche Bedeutung zugeſchrieben werden kann, indem ſich dieſer Umſtand einfach auf andere Weiſe erklären läßt, ohne eine Fälſchung anzunehmen. Es kann hiernach zur Löſung der Schwierigkeit über die Beſtimmung unſeres Briefes nur die Eine Annahme dienen, daß der Brief an die Epheſier ein enkykliſches Schreiben war, d. h. daß er bei einer Anzahl von Gemeinen circuliren und in ihren Verſammlungen vorgeleſen werden ſollte. Für dieſe Annahme, welche den Charakter des Briefes vollſtändig erklärt, haben ſich denn auch die meiſten und ausgezeichnetſten neuern Kritiker entſchieden. Es fragt ſich indeß, auch bei vorausgeſetzter Richtigkeit dieſer Grundanſicht noch, wie ſich gerade die Epheſier zu dieſer Zahl von Gemeinen verhielten, denen der Brief beſtimmt war, und wie wir die urſprüngliche Lesart im Gruße feſtzuſtellen haben. Der Brief an die Epheſier läßt ſich nemlich durchaus nicht in der Weiſe als enkykliſches Schreiben auffaſſen, daß in der Zahl von Gemeinen, denen er zunächſt beſtimmt war, die epheſiniſche gar nicht mitbegriffen würde; vielmehr muß ſie als die erſte Gemeine in dieſer Zahl gedacht werden, als die, an welche das Schreiben zunächſt zur Weiterbeförderung von Tychikus (6, 21. 22.) abgegeben wurde. Dies geht daraus hervor, daß bei allen Kirchenvätern ohne Ausnahme, ſelbſt bei Baſilius, unſer Brief als ein Brief an die Epheſier gilt. Nur Marcion erklärte ihn für einen Brief an die Laodicener, wie wir ſahen; aber auch bei ihm blieb ungewiß, ob er im Gruß las ἐν Λαοδικείᾳ, oder, was wahrſcheinlicher iſt, eben ſo wie die Codices des Baſilius, gar keinen Städtenamen im Text hatte. Daß dieſe Abweichung Marcion's nicht die allgemeine Anſicht der älteſten Kirche ausdrückt, geht

unwiderleglich daraus hervor, daß ſchon vor Marcion Ignatius in ſeinem Briefe an die Epheſier unſeres Briefes als eines an die epheſiniſche Gemeine gerichteten Schreibens Erwähnung thut (Ignat. ad Ephes. cap. 12. in der kürzern Recenſion dieſer Briefe, die nach den neueſten Unterſuchungen als ächt zu betrachten iſt.) Dieſe allgemeine Übereinſtimmung wäre völlig unerklärlich, wenn der Brief nicht vorzugsweiſe an die dortige Kirche, oder wohl ſogar gar nicht an die Gemeine in Epheſus mit gerichtet geweſen wäre. Ganz begreiflich iſt dagegen (wenn man nicht annehmen will, daß bloß Kol. 4, 16. Veranlaſſung zu dieſer Annahme ward), daß, wenn unſer Brief unter andern an die Chriſten in Laodicea mit gerichtet war, er hin und wieder auch als ein Brief an die Laodicener angeſehen werden konnte (von dem indeß immer der Kol. 4, 16. erwähnte verſchieden gedacht werden muß), von welcher Anſicht ſich unter den Marcioniten eine Spur erhalten zu haben ſcheint. Tertullian's Beſchuldigung einer abſichtlichen Fälſchung entbehrt in dieſem Punkte offenbar jedes ſcheinbaren Grundes. So bleibt denn nur noch die Eine Frage übrig, wie Epheſ. 1, 1. der urſprüngliche Text gelautet haben mag. Nach der oben angeführten Stelle des Baſilius ſcheinen die älteſten ihm bekannten Handſchriften das ἐν Ἐφέσῳ ſo ausgelaſſen zu haben, daß τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ſich eng an einander ſchloß; er argumentirt nemlich ſo aus dieſer Stelle, wie ſchon bemerkt wurde, daß er die Leſer deshalb ὄντες genannt ſeyn läßt, weil ſie mit Chriſtus dem allein wahrhaft Seyenden (τῷ ὄντι) in Verbindung ſtanden. Allein dieſe Erklärung, ſowie ähnliche ſpäter verſuchte, von Schneckenburger, Matthies, Mayer (vergl. Harleß S. XLVII.) können ſich unmöglich empfehlen. Die Analogie aller Pauliniſchen Briefanfänge ſpricht dafür, daß ſich an das Particip der Name der Stadt oder Provinz anreiht, in der ſich die Leſer befinden. Wie ſoll aber dann die Auslaſſung des ἐν Ἐφέσῳ erklärt werden, wie ſie in vielen alten Codices ſich fand; und auf der andern Seite, wenn man ἐν Ἐφέσῳ als rechte Lesart feſthält, wie konnte ein enkykliſcher Brief bloß als an die Epheſier gerichtet bezeichnet werden, zumal da unſer Brief an Heidenchriſten gerichtet iſt (2, 11.), während die epheſiniſche Gemeine aus Heiden und Judenchriſten zuſammengeſetzt war (Apoſtelgeſch. 19, 17. 20, 21.). Auf den letztern

ist indeß deshalb wenig zu geben, weil alle von Paulus gestif-
Gemeinen vorherrschend heidenchristlich waren, und seyn mußten
er Aufgabe, die er hatte (Galat. 2, 9.); wenn sich auch
e Juden unter ihnen befanden; so konnte Paulus doch füg-
Masse zunächst berücksichtigen und an ihren frühern Götzen-
erinnern. Es muß nemlich bei allen Briefen und so auch
genommen werden, daß Paulus an ganze Gemeinen schrieb,
n Individuen aus den Gemeinen, weil er dadurch selbst
nheit im Glauben und in der Liebe aufgelöst hätte. Ge-
aber ohne alle Judenchristen gab es schwerlich. Die bei-
dern Momente aber, die Auslassung des ἐν Ἐφέσῳ in eini-
nd wieder das Festhalten dieser Worte in andern Hand-
erklärt sich bei der enkyklischen Bestimmung des Briefes
llein durch die Annahme *), daß entweder Tychikus mit
Abschriften des Briefes versehen, und in diesen der Raum
betreffende Stadt zum Ausfüllen offen gelassen war; oder daß
Ephesus für verschiedene Orte Abschriften von dem Briefe
nd, weil man ihn als ein enkyklisches Schreiben kannte,
alle, sondern nur in die für Ephesus und die Umgegend
ten Exemplare, das ἐν Ἐφέσῳ hineinsetzte. Da indeß
die Hauptstadt Asiens war, gingen natürlich von da die
Abschriften aus und verbreiteten daher auch diese Lesart.
at dieser Hypothese, von der gleichgültig ist, ob sie so
ders modificirt aufgefaßt werde, den Vorwurf gemacht
Harleß S. XLV.), moderne Verhältnisse auf die antike
u übertragen; wie mir scheint, nicht mit Recht. Von
n mehrere Gemeinen gerichteten Briefe mußten sowohl im
m, wie heutiges Tages, Copien genommen werden, sey
vom Überbringer selbst oder von denen, an die der Brief
am; und daß in diesen Abschriften der Name des Orts
r gleich fehlte, oder nachher von den Schreibern ausge-
wurde, welche die enkyklische Bestimmung des Briefes
scheint auch den Verhältnissen jeder Zeit durchaus analog
Mir ist daher diese Annahme Usher's, Hug's u. A.
noch als die angemessenste Lösung der Schwierigkeit erschie-

*) Urheber dieser Hypothese ist Usher, der berühmte Erzbischof von
in seinen annal. mundi ad ann. 64. pag. 686.

nen, mit deren Verschmähung man sich genöthigt sieht, sie ungelöst zu lassen.

§. 2. Von der Ächtheit des Briefes.

Während unser Brief sowohl in der ganzen alten Kirche, als auch in den spätern Jahrhunderten ohne alle Anfechtung den Charakter einer apostolischen Schrift behauptete, hat die Kritik unserer Tage versucht, an der Richtigkeit dieser Tradition zu zweifeln. Schleiermacher äußerte sich bedenklich über den Ursprung unseres Briefes, indeß sind seine Gründe bis jetzt nicht näher bekannt geworden. Eben so ist auch de Wette (Einl. S. 221 ff.) zweifelhaft, gesteht indeß, daß die Gründe bis jetzt zur Verwerfung nicht zureichten. Inzwischen darf man nicht besorgen, daß der scharfsichtigen Hyperkritik anderer Theologen Scheingründe fehlen werden *), um nebst andern Briefen auch diesen als unpaulinisch zu verwerfen. Sehen wir vorläufig, da die Publication dieser Gründe der Unächtheit noch nicht erfolgt ist, was als Verdacht erregend betrachtet werden könnte. Historische Momente der Art fehlen gänzlich, das abgerechnet, was §. 1. über die Bestimmung desselben beigebracht ward. Die Ungewißheit über die ersten Leser eines Briefes kann aber erst dann Verdacht gegen seinen angeblichen Urheber erregen, wenn irgend andere erhebliche Punkte hinzukommen. Dergleichen soll die innere Beschaffenheit des Briefes an die Hand geben. Es läßt sich de Wette (a. a. O. S. 229.) darüber folgendermaßen vernehmen: „Befremdend im Briefe an die Epheser ist die, in Vergleich mit andern Paulinischen Briefen, allzubreite (das klingt, als wenn Breite eine Eigenthümlichkeit der Pauliniſchen Darstellungsweise überhaupt wäre), mit Zwischen- und Beisätzen überladene, Unzusammenhang mit sich führende, wortreiche, an neuen Gedanken arme, auch im Einzelnen abweichende Schreibart, sowie Manches in Vorstellungen, Lehrmeinungen und Lehrart. Freilich reichen diese Gründe nicht hin, den Brief zu verwerfen, der so Vieles enthält, was

*) Nach Baur in seiner Schrift gegen Rothe sollen nur die Briefe Pauli an die Römer, Korinthier und Galater entschieden ächt seyn, alle andern sind unächt oder mehr oder minder verdächtig.

des Apoſtels ganz würdig und kaum von einem Nachahmer zu erwarten iſt, und den das Alterthum von jeher als ächt anerkannt hat." Die als Verdacht erregend hier angeführten Punkte ſind inzwiſchen von der Art, daß ſehr wenig, um nicht zu ſagen gar nichts, auf ſie zu geben iſt. Was nemlich zuvörderſt die Bemerkungen über die Form unſeres Briefes anlangt, ſo iſt richtig, daß ἅπαξ λεγόμενα in demſelben vorkommen; allein es iſt längſt bemerkt, daß bei dem geringen Umfange ſämmtlicher Pauliniſcher Briefe dergleichen in jedem vorkommen müſſen. Auch iſt die Darſtellung ſehr reich und voll, wenn aber de Wette darin bloßen „Wortreichthum ohne neuen Gedanken" ſieht, ſo iſt dies, wie Harleß (Einl. §. 3.) ausführlich gezeigt hat, eine durchaus unbegründete Anklage; der Reichthum des Styls, die Fülle der Sätze, iſt vielmehr von den ſich in der Seele des Apoſtels drängenden Gedanken, die zugleich ihren Ausdruck ſuchten, herzuleiten. Was zweitens den Inhalt betrifft, ſo ſollen in „Vorſtellungen, Lehrmeinungen und Lehrart" manche Abweichungen im Briefe an die Epheſier vorkommen. Allein auch dieſe Behauptung läuft auf unweſentliche Notizen hinaus. So bemerkt de Wette unter andern die dämonologiſchen Vorſtellungen in unſerm Briefe ſeyen abweichend, wofür die Worte ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (2, 2.), τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (6, 12.), angeführt werden. Allein da die Idee von böſen Geiſtern in allen Briefen des Apoſtels vorkommt, läßt ſich unmöglich mit Grund ſagen, hier ſeyen Abweichungen von der ächt Pauliniſchen Dämonologie, weil ein Nebenzug hervortritt, den wir zufällig ſonſt nicht finden. Dergleichen ſind bloß als ἅπαξ νοούμενα anzuſehen, und dieſe haben an ſich eben ſo wenig Beweiskraft, als die ἅπαξ λεγόμενα, wenn ſie nicht mit entſcheidenden Gründen in Verbindung treten *). Das Einzige,

*) Von welcher Art die andern angeblichen Abweichungen im Epheſierbriefe ſind, die de Wette bemerkt haben will, geht daraus hervor, daß er die Auslegung von Pſ. 68, 19., die Allegorie von der Kirche und Ehe (4, 8. 28. 5, 18.) dahin zählt, Stellen, die doch nach 1 Kor. 10. Galat. 4 ganz Pauliniſch erſcheinen. Die Ermahnungen aber in 4, 28. 5, 18. hält de Wette unzart (!); woher dieſe Prüderie kommt, weiß ich mir nicht zu erklären.

was nun als ſolcher angeſehen werden könnte, iſt das V
hältniß unſeres Briefes zum Koloſſerbriefe; dieſe
darf daher einer näheren Unterſuchung.

Daß zwiſchen den Briefen an die Epheſier und Koloſſer
große Verwandſchaft beſteht, wußte man längſt; man war
überzeugt, daß die Abfaſſung beider Schreiben zur ſelbigen
und unter gleichen Verhältniſſen vollkommen hinreiche, di
begreiflich zu machen. Das will man aber in neuerer Zeit
halb in Abrede ſtellen, weil die Verwandſchaft ſo groß ſey,
im Grunde der Brief an die Epheſier „nur als eine r
reiche Erweiterung des Briefes an die Koloſſer erſcheine,
aller Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen entbe
(Vergl. de Wette a. a. O. S. 223.) Der beſtimmtere
rakter des Briefes an die Koloſſer ſoll nemlich deſſen Urſpr
lichkeit zum Nachtheil des Epheſierbriefes beweiſen. (Ebe
S. 230. Note a.) Zum Beweiſe für dieſe angebliche Beſch
heit des Epheſierbriefes giebt nun de Wette (S. 224—
eine Zuſammenſtellung beider Briefe, in der ſelbſt alle St
welche nur gleiche Wörter enthalten, in Parallele gebracht
unbekümmert darum, ob der Zuſammenhang, in dem ſie
kommen, derſelbe oder ein völlig verſchiedener iſt *). Ha
(S. LXIX ff.) hat bereits ausführlich dargethan, wie ganz
ders ſich die Vergleichung beider Briefe darſtellt, wenn man
den Zuſammenhang und die Tendenz beider Briefe Rü
nimmt. Bei aller Übereinſtimmung unter beiden Briefen er
ſich auch ein ſelbſtſtändiger Charakter beider. Während ne
der Brief an die Koloſſer ein ganz beſtimmtes polemiſches
tereſſe hat, indem eine mit eigenthümlichen Zügen charakte
häretiſche Parthei beſtritten wird, fehlt ein ſolches im Brie
die Epheſier gänzlich. Zwar finden ſich einige Stellen, di
den erſten Blick eine polemiſche Tendenz zu haben ſcheinen (
4, 3. 4. 14. 20. 21. 5, 6.); allein bei genauer Betrach
verſchwindet auch in dieſen Stellen eine eigentlich polemiſche
ziehung und der Brief ſtellt ſich zwar als vor möglichen Ir
mern warnend, aber im Ganzen lediglich als ein lebend

*) Die einzelnen Parallelen werden immer bei der Erklärung ihre
Betrachtung finden, wir gehen daher hier nicht näher in dieſelben ein.

ubensfrischer und freudiger Erguß des Herzens dar, durch den
e Leser im Glauben gestärkt, zur Liebesübung ermuntert und
m Verharren in der Hoffnung angeregt werden sollen. Schne-
kenburger's Annahme (Einl. S. 135 ff.), daß unser Brief
ch auf das in Kleinasien verbreitete theosophische System be-
ehe, ist jedenfalls völlig unstatthaft; weshalb sollte diese pole-
mische Beziehung so verhüllt seyn, da sie im Kolosserbriefe so
en ausgesprochen ist? Das Einzige, was im Briefe an die
Epheser als specielle Berücksichtigung der Verhältnisse der ersten
ser betrachtet werden muß, ist die Art und Weise, wie Paulus
er seine Erkenntniß vom Christenthum (3, 4.) und besonders
er die Stellung der Heiden zu den Juden in Beziehung auf
s Evangelium spricht (vergl. 2, 2 ff. 2, 11—22. 3, 6 ff.),
nach unser Brief denen an die Galater und Römer verwandter
cheint, als dem an die Kolosser. Vergleicht man mit diesen
ausführlichen und nachdrücklichen Darstellungen über das Recht
r Heiden zum unmittelbaren Eintritt ins Reich Gottes die Er-
nungen zur Einigkeit, die sich 4, 1 ff. daran anschließen; so
nn nicht wohl geleugnet werden, daß Paulus die Besorgniß
gt haben muß, es mögten künftig Judenchristen eben so in
r Umgegend von Ephesus, wie es in dem benachbarten Gala-
n schon geschehen war, die Gemüther verwirren. Es ist nemlich
m Epheserbriefe keine sichere Spur (vergl. den Comm. zu Ephes.
, 14.), daß schon so gerichtete Irrlehrer Einfluß gewonnen hat-
n, es scheint nur ihrem möglichen und wahrschein-
chen spätern Einfluß bei Zeiten entgegen gewirkt
erden zu sollen. Ganz anders aber steht die Sache in
Kolossä, wo die Polemik des Apostels eine schon zur Verbrei-
ung gelangte Irrlehre mit aller Macht bekämpft. Wenn dennoch
Bayerhoff (über den Kolosserbrief S. 143 ff.) auch im Ephe-
erbriefe wieder eine Polemik findet, so verwechselt er eine the-
che Darstellung mit der antithetischen. Zwar enthält jede The-
auch eine Beziehung auf ihren Gegensatz, aber sobald dieser
Gegensatz nirgends offen herausgehoben wird, kann nicht von po-
mischer Tendenz die Rede seyn. Hätte Paulus im Briefe an
e Epheser einen factisch bestehenden Irrthum bekämpft, so hätte
nicht bloß in Anreden an die Heidenchristen die Wahrheit dar-
stellen, sondern auch mit klarer Beziehung auf die irrenden Ju-

denchriſten die Irrthümer derſelben ſchildern müſſen; davon
ſich aber keine Spur. Geſetzt alſo auch, daß dem Apoſ
Stellen wie Epheſ. 1, 20—23, ähnlich wie Kol. 1,
eine Antitheſe gegen Irrlehrer vorſchwebte, die, wie die K
ſiſchen, die göttliche Würde Chriſti leugneten und ihm En
ſten an die Seite ſtellten; ſo wird im Epheſierbriefe ein
Gegenſatz immer nur verſtanden werden dürfen mit Hinbl
die Möglichkeit, daß ſich von dem benachbarten Koloſſä
Irrlehrer auch nach Epheſus begeben könnten, nicht aber
ſeyen ſolche Anſichten ſchon damals, als Paulus nach E
ſchrieb, dort verbreitet geweſen. Die traurigen Weiſſa
Pauli über die in Epheſus zu erwartenden Irrlehrer (Apoſt
20, 29 ff.), verwirklichten ſich erſt ſpäter zur Zeit der Ab
der Briefe an den Timotheus und des erſten Briefes des
nes. Überdies iſt aber der im übrigen ganz allgemeine
unſeres Briefes ſo ganz und gar in Pauliniſcher Sprac
Darſtellungsform mitgetheilt, daß, wäre der Brief unächt
angenommen werden müßte, der Urheber hätte ſich nicht bl
Pauliniſcher Schreibweiſe gebildet, ſondern Paulus gerade
Wort zu Wort abgeſchrieben. Hätte aber jemand etwas
übernommen, ſo würde er aller Wahrſcheinlichkeit nach vo
offene polemiſche Tendenzen in den Brief hineingetragen
aber die im Koloſſerbriefe zu Tage liegenden verwiſcht hab
dem die Erdichtungsverſuche gemeinhin dazu dienen mußte
perſönlichen Richtung, die geltend gemacht werden ſollte, d
ſtoliſche Auctorität hinzuzufügen. Was von ſolchen aus
Gründen abgeleiteten, ohne alle Unterſtützung durch äußer
mente aufgeſtellten Hypotheſen zu halten iſt, zeigt in dieſen
beſonders der Umſtand, daß mit derſelben Sicherheit und
ſchiedenheit, womit de Wette die Urſprünglichkeit des K
und die Abgeleitetheit des Epheſierbriefes behauptet, Maye
umgekehrt die Urſprünglichkeit des Schreibens an die Epheſ
die Nachbildung und Unächtheit des Koloſſerbriefes aus
(Vergl. Mayerhoff's Schrift: der Brief an die Koloſſ
vornehmlicher Berückſichtigung der drei Paſtoralſchreiben g
Berlin, 1838. S. 105 ff.) Und in der That, wenn
Mayerhoff'ſche Behauptung nicht eben ſo willkührlich
in Ermangelung aller andern entſcheidenden Gründe, ſo hät

e wenigſtens das vor der ganz unhaltbaren und in ſich nich-
en de Wette'ſchen voraus, daß ein vernünftiger Grund zur
dichtung vorläge, nemlich die Hineinbildung der polemiſchen
lemente in den Brief, während nach de Wette's Anſicht das
lemiſche Element ſogar abſichtlich ausgelaſſen ſeyn müßte, wo-
ch die Arbeit völlig zwecklos erſcheint.

Nach dieſem Ergebniß werden wir ſagen dürfen, daß ſich in
nſerm Briefe durchaus nichts entdecken läßt, was mit Grund
nem Verdachte gegen deſſen Ächtheit Nahrung geben könnte.

§. 3. Zeit und Ort der Abfaſſung des Briefes.

Dieſe Unterſuchung kann nicht in Beziehung auf den Brief
n die Epheſier allein geführt werden, indem die Schreiben Pauli
n die Koloſſer und an den Philemon, die unter einander eng
bunden ſind, wegen der nähern Verwandſchaft des erſtern un-
r ihnen mit unſerm Briefe und wegen ganz gleicher Verhält-
ſſe, unter denen ſie verfaßt worden, nothwendig in dieſelbe Zeit
it unſerm Briefe verlegt werden müſſen. Ja, auch vom Briefe
n die Philipper gilt ganz daſſelbe, wie ſchon Böttger (Beitr.
e Abth. S. 60.) mit Recht bemerkt: „Es wird vergebliche Mühe
eiben, den Brief an die Philipper der Zeit nach weit von de-
n an die Epheſier, Koloſſer und an Philemon trennen zu wol-
n," was Schulz, Schott, de Wette und Schneckenbur-
r mehr oder minder entſchieden verſucht haben. (Vergl. die
treffenden Stellen bei Böttger a. a. O.) So entſtehen uns
ſo zwei Fragen, 1) wann dieſe vier Briefe abgefaßt ſind, d. h.
welcher Gefangenſchaft, ob in der römiſchen, oder in der zu
ſarea (denn nur dieſe beiden können als die Abfaſſungszeiten
t einem Schein von Wahrheit genannt werden;) und 2) in
elcher Reihenfolge ſie unter einander ſtehen?

In Beziehung auf jene erſtere Frage hatte man ſich ſchon
lgemein für die römiſche Gefangenſchaft entſchieden, von der
as am Schluß der Apoſtelgeſchichte berichtet, als durch Schulz
Stud. Jahrg. 1829. H. 3. S. 612 ff.), Schott (isag. in N. T.
g. 272 sqq.), de Wette (Einl. S. 254.), Schneckenbur-
r (Beitr. S. 143 ff.) und beſonders Böttger (Beitr. H. 2.),
ieder die andere Anſicht, daß ſie in Cäſarea verfaßt ſeyn mögten,

mit Scharfsinn empfohlen ward. Daß nemlich diese Briefe sämmtlich in einer Gefangenschaft geschrieben sind, ist aus den offenen Erklärungen derselben klar (Ephes. 3, 1. 13. 4, 1. 6, 19 ff. Phil. 1, 7. 12. 14 f. 2, 17 ff. Kol. 1, 24. 4, 3. 7. Philem. V. 9.). Nun aber kennen wir nur die beiden großen Gefangenschaften Pauli in Rom und Cäsarea; in eine von diesen muß demnach die Abfassung der vier Briefe verlegt werden. Denn eine Vertheilung derselben unter beiden gestattet der Umstand nicht, daß wir dieselben Persönlichkeiten in denselben um Paulus finden, was unmöglich von beiden Gefangenschaften angenommen werden kann. Diese Persönlichkeiten sind Timotheus (Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. V. 1.), Epaphras (Kol. 1, 7. 4, 12. Philem. V. 23.), Aristarch, Marcus, Jesus Justus, Demas, Lucas (Kol. 4, 10. 14. Philem. V. 24.), Tychikus (Ephes. 6, 21 f. Kol. 4, 7.), Onesimus (Kol. 4, 9. Philem. V. 10.). Das Einzige, was hierbei auffällt, ist, daß im Epheserbriefe des Timotheus keine Erwähnung geschieht. Die Vermuthung, daß er deshalb nicht erwähnt sey, weil er den Lesern fremd war (vergl. Harleß S. LXI.), ist mir nicht wahrscheinlich, weil Timotheus nach Apostelgesch. 20, 4. mit Paulus in Asien war, und bei diesem Besuch ohne Zweifel auch die Gemeinen besuchte, an die unser Brief gerichtet ist. Allein erwägt man, daß der Brief an die Epheser überhaupt wenige Personenbeziehungen enthält und überdies, daß der Apostel häufig einen oder den andern seiner Gefährten zu diesem oder jenem Geschäft entsendete; so läßt sich annehmen, daß die Abfassung des Epheserbriefes gerade in eine solche Abwesenheit des Timotheus gefallen seyn mag. In keinem Fall kann die Nichterwähnung des Timotheus im Epheserbriefe ein Moment werden, das berechtigte, diesen Brief in eine andere Zeit als die drei andern zu verlegen, da alle Argumente e silentio so precairer Natur sind.

Ob nun aber für die römische Gefangenschaft, als Abfassungszeit dieser vier Paulinischen Briefe, gestimmt werden soll, oder für die Cäsareanische, von der Apostelgesch. 23, 23—26, 32. berichtet wird; das ist allerdings eine schwierige Frage, zumal nachdem Böttger (a. a. O. S. 48 ff.) zu beweisen versucht hat, daß die οἰκία Καίσαρος und das πραιτώριον (Phil. 1, 13. 4, 22.), woraus man früher mit Sicherheit auf die Abfassung

riefe in Rom ſchließen zu können glaubte, auch von dem
des Herodes in Cäſarea (Apoſtelgeſch. 23, 35.), in dem
s gefangen ſaß, und der Dienerſchaft in demſelben verſtan-
erden könne*). Mir iſt nun zwar dieſe Anſicht unwahr-
ich, indem Paulus ſchwerlich dieſen Palaſt des βασιλεὺς
es οἰκία Καίσαρος genannt haben wird; allein verzichten
ıf dieſes Moment, da nie ſicher auszumachen ſeyn wird,
s Gebäude Paulus im Philipperbriefe meint, weil es an
Orten kaiſerliche Paläſte gab. Unter allem nun, was einer-
on Böttger für Cäſarea, andrerſeits von Graul**) für
angeführt wird, findet ſich ſo wenig eigentlich Entſcheiden-
aß es ſchwer wird, für die eine oder andere Anſicht ſich mit
Sicherheit zu erklären. Böttger's Hauptgrund gegen
iſt dieſer, daß Paulus dort nur wenige Tage in Gefan-
ıft geweſen ſey. Es beruht dies aber auf einer falſchen
ung des Schluſſes der Apoſtelgeſchichte, worüber man den
. vergleiche. Die Briefe enthalten ſämmtlich zu wenig be-
e hiſtoriſche Momente, aus denen Folgerungen über Zeit
rt der Abfaſſung abgeleitet werden können. Was aus Ge-
timmungen und ähnlichen unſichern, weil rein ſubjectiven,
tniſſen geſchloſſen wird, kann natürlich gar keinen Anſpruch
eweiskraft machen. Entſcheidend für die römiſche Gefan-
ſt kann ich nur den Einen Umſtand finden, daß Paulus
6, 19. 20. ſchreibt, er habe als Gefangener noch Gele-
das Evangelium zu verkündigen. — Das iſt bei der Form
niſchen Gefangenſchaft denkbar (vergl. die Bemerkungen im
zu Apoſtelgeſch. 28, 16. 30.), nicht aber bei der in Cä-
wo Paulus förmlich im Gefängniß eingeſchloſſen war.
Apoſtelgeſch. 27, 2. war auch Ariſtarch, ſowie Lucas, mit
i in Rom, beide finden wir Kol. 4, 10. Philem. V. 24.
, während uns unbekannt iſt, daß ſie in Cäſarea in der
ung Pauli waren. Wir entſcheiden uns demnach aus die-
ünden, in Verbindung mit dem Umſtande, daß der Aus-
οἰκία Καίσαρος mindeſtens immer zunächſt an den kaiſer-

---

rgl. das Nähere im Comm. zu den Stellen Phil. 1, 13. 4, 22.
raul dissertatio de Schulzii et Schottii sententia cet. Lips.
3.

lichen Palaſt in Rom denken läßt, mit der Mehrzahl der ne
Kritiker und Exegeten für die Abfaſſung der Briefe an die E
ſier, Philipper, Koloſſer und den Philemon in der erſten r
ſchen Gefangenſchaft, mit deren Erwähnung Lucas die Ap
geſchichte abſchließt.

In welcher Reihenfolge ſind nun aber die vier Briefe
verfaßt? Zwei Jahre wenigſtens dauerte die milde Haft, in
cher Paulus in Rom gehalten ward (Apoſtelgeſch. 28, 30.), w
Briefe ſchrieb er zuerſt in dieſem Zeitraum, welche zuletzt? I
zuvörderſt den Brief an den Philemon betrifft, den Oneſi
überbrachte, ſo iſt nach Kol. 4, 7—9. anzunehmen, daß t
zugleich mit dem Koloſſerbriefe, den Tychikus überbrachte, geſ
ben und abgeſendet iſt. Beide nemlich, Tychikus und Oneſi
treten nach der angeführten Stelle die Reiſe von Rom nach
loſſä mit einander zur ſelbigen Zeit an. Die Frage aber, ob
Epheſierbrief vor oder nach dieſen beiden verfaßt ſeyn mag,
Harleß (S. LIX.) durch die richtige Erklärung von Eph
21. vergl. mit Kol. 4, 7. zur Entſcheidung gebracht. Die W
nemlich in der erſtern Stelle: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ
ἐμέ, erklären ſich nur, wenn man eine Beziehung auf die
liche Erklärung Kol. 4, 7. annimmt; demnach iſt der Brie
die Epheſier nach den beiden an die Koloſſer und Philemon
ſchrieben. Inzwiſchen kann der Zeitraum zwiſchen der Abfa
jener beiden und des Epheſierbriefes ſchwerlich mehr als e
Tage oder höchſtens Wochen betragen haben, da Tychikus ſo
den Brief an die Epheſier als auch den an die Koloſſer
brachte. Eine wiederholte ſo weite Reiſe, als die von Rom
Kleinaſien war, iſt theils an ſich ſchon unwahrſcheinlich,
fordert die nahe Verwandſchaft der Briefe unter einander
Abfaſſung in dieſelbe Zeit zu verlegen. Es fragt ſich alſo
noch, wie ſich der Philipperbrief, hinſichtlich ſeiner Abfaſſung
zu der dieſer drei Briefe verhält, die ſowohl rückſichtlich
Beſtimmungsörter als auch rückſichtlich der Zeit ihrer Abfa
ganz nahe zuſammenfallen. Offene, ganz deutliche Erklär
fehlen nun im Philipperbriefe, um dieſe Frage genügend z
antworten; man wird ſich auf bloße Wahrſcheinlichkeit beſc
ken müſſen. Nach Phil. 1, 12 ff. 2, 26 ff. ſcheint indeß
Philipperbrief in die ſpätere Zeit des Aufenthalts Pauli i

mischen Gefangenschaft zu gehören, während die drei andern
chreiben der frühern Periode derselben anheim fallen dürften.
ie angeführten Stellen setzen nemlich voraus, daß der Apostel
nnme Zeit in Rom zugebracht hatte und die Wirkungen seiner
digt schon bemerken konnte. (Vergl. de Wette's Einl. S.
.) Auch scheint die Ankündigung Phil. 2, 24., daß er
ἐξαίφνης zu ihnen kommen werde, die Aussicht auf das nahe Ende
ner Gefangenschaft anzudeuten, während Philem. V. 22. doch
ch die entferntere Hoffnung davon ausspricht.

§. 4. Gedankengang des Briefes.

Der Brief an die Epheser hält sich, wie es in der Natur
ines enkyklischen Schreibens liegt, fern von allem Besonderen.
r behandelt nur die allgemein christlichen Ideen und Verhält-
isse in dogmatischer und ethischer Hinsicht. Hiernach zerfällt auch
ieser Brief in zwei Theile; in dem erstern (1, 1—3, 21.)
ndet das dogmatische, im andern (4, 1—6, 24.) das ethi-
he Moment vor.

Der erstere Theil enthält drei Paragraphen, von wel-
n der erste (1, 1—14.) nach dem Gruß eine Danksagung
Gott enthält für das in Christo gestiftete Erlösungswerk, und
ewige Erwählung der Menschen für das Heil in ihm; der
eite (1, 15—2, 10.) enthält den speciellen Dank des Apo-
s für die Glaubensstellung der Leser, und die Bitte, Gott
lle sie durch seinen Geist in diesem ihrem Stande fördern und
, die todt waren in Sünden, mit Christus lebendig machen,
ß sie als neu geschaffen in Christo Jesu Frucht bringen in gu-
Werken. Der dritte Paragraph endlich (2, 11—3, 21.)
llt den frühern Zustand der Leser vor ihrer Bekehrung im Hei-
thum in Parallele mit dem nachfolgenden in der Wiedergeburt,
b hebt besonders hervor, daß durch Christus die Trennung
ischen Juden und Heiden hinweggenommen und eine Einheit
Menschen gestiftet sey. Diese Einheit vergleicht der Apostel
em Tempel Gottes, in den alle Gläubigen auf den Grund der
ostel und Propheten auferbaut seyen. Sich selbst stellt Pau-
nun dar als denjenigen, dem die Gnade geworden sey, diese
rufung der Heidenwelt zum Volke Gottes durch seine Predigt

zur Vollziehung zu bringen; er bittet daher seine Leser ihrerseits nicht müde zu werden in dem Kampfe, welchen der Glaube an Christus in dieser sündhaften Welt zur nothwendigen Begleitung hat, und der Herrlichkeit zu gedenken, welche ihnen dafür in Christo bereitet sey.

Im zweiten Theile (4, 1—6, 24.) unterscheiden wir vier Paragraphen. Die ethischen Ermahnungen werden im vierten Paragraphen (4, 1—16.) damit eröffnet, die Leser aufzufordern, mit Demuth die Einigkeit des Glaubens zu bewahren, alle Spaltungen zu meiden und zu dem Ende die von Gott in der Kirche, die einem Leibe verglichen wird, festgestellten Unterschiede als solche anzuerkennen. Im fünften Paragraphen schließt sich hieran die Mahnung, nicht mehr nach heidnischer Weise zu wandeln, sondern sich zu erneuern im Geiste und den neuen Menschen anzuziehen; was dann auf die einzelnen sittlichen Verhältnisse, sofern sie auf alle Menschen Bezug haben, angewandt wird (4, 17—5, 20.). Der sechste Paragraph geht zu den speciellen Verhältnissen über und behandelt zunächst ausführlich die so wichtigen ehelichen Verhältnisse, wobei das Verhältniß Christi zur Gemeine als Vorbild der Ehe dargestellt wird. Daran reiht sich ferner eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern, endlich zwischen Herren und Knechten (5, 21—6, 9.). Im siebenten und letzten Paragraphen geht die Darstellung wieder vom Speciellen ins Allgemeine zurück; der Apostel schildert die Gläubigen als Kämpfer für Wahrheit und Recht wegen des Reiches der Finsterniß, und beschreibt die Waffenrüstung, deren sie sich in demselben zu bedienen haben. Wegen alles Näheren, seine Person Betreffenden, verweist Paulus seine Leser an den Überbringer des Briefes, den Tychikus, und schließt dann mit dem gewöhnlichen Segenswunsch (6, 10—24.).

§. 5. Literatur.

Der Brief an die Epheser ist speciell bearbeitet worden von Schütz (Lips. 1778. 8.), von Cramer (Übersetzung mit Einleit. und Anmerk. Kiel, 1782. 4.), von Müller (Heidelberg, 1793. 8.), von Flatt (herausgegeben von Kling, Tübingen, 1828.).

ɛtzten Jahre haben nicht weniger als fünf neue Commentare
ınſern Brief geliefert, unter denen vier in das Jahr 1834
; nemlich die Commentare von Holzhauſen (Hannover,
), von Meyer (Berlin, 1834.), von Matthies (Greifs-
1834.), von Rückert (Leipzig, 1834.) und von Harleß
ngen, 1834.). Die zuletzt genannte treffliche Arbeit meines
ɛten Herrn Collegen hat die andern neuern Bearbeitungen
ɛs Briefes ſo gut als überflüſſig gemacht. (Vergl. die Ge-
ıtrecenſion über alle neuern Commentare zum Briefe an die
ſier in Tholuck's Anz. Jahrg. 1838. Num. 34 ff.)

Auslegung des Briefes an die Epheſier.

I.

Erſter Theil.

(1, 1—3, 21.)

§. 1. Dankſagung für das Heil in Chriſto.

(1, 1—14.)

Nach dem, was ſchon in der Einleitung zu unſerem Brie
(§. 1.) über das τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ bemerkt wo
den iſt, enthält der Gruß (V. 1. 2.) nichts, was nicht ſch
bei den frühern Briefeingängen genügend beſprochen wäre. D
Name des Timotheus, welcher ſich in den Eingängen der glei
zeitigen Briefe an die Koloſſer, Philemon und Philipper fi
det, fehlt übrigens in unſerm Briefanfange; wir wiſſen demn
nicht, wem Paulus dieſen Brief dictirte. Das Schreiben ſel
beginnt (V. 3.) mit einer Dankſagung gegen Gott, für die Se
nungen in Chriſto. Wiewohl der Apoſtel natürlich Gott au
dankbar iſt für allen leiblichen Segen im Irdiſchen, ſo hat
er doch hier keine Veranlaſſung dieſe Seite hervorzuheben; er dank
hier bloß für den geiſtlichen Segen in himmliſchen Güter
(Über die Formel ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησο
Χριστοῦ vergl. die Bemerkungen zu Mt. 22, 31. 32. 2 Ko
1, 4. Sollte der Sinn bloß ſeyn: gelobet ſey Gott, welcher de

Jeſu Chriſti iſt, ſo würden die Worte lauten: εὐλογητὸς ὁ πατὴρ κ. τ. λ. In dieſer Verbindung aber muß der io auch auf ὁ Θεὸς bezogen werden. Außer dieſer in um Stelle vorkommenden Formel (die ſich bei Paulus noch vor in Röm. 15, 5. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Kol. 1, 3.) braucht poſtel noch folgende: ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ (1 Kor. 15, 24.), ὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Epheſ. 1, 17.), ὁ πατοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Epheſ. 3, 14.), ὁ Θεὸς τατὴρ (Epheſ. 5, 20.), und Θεὸς πατὴρ (Galat. 1, 1. 4. ſ. 6, 23. Phil. 1, 3. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Tim. 1, 2. Tit. 4.), in denen immer die Beziehung der Begriffe Gottes und Vaters auf den Sohn feſtzuhalten iſt. Hätte nun Paulus Begriffe: der Gott Jeſu Chriſti und der Vater Jeſu Chriſti ſ geſondert hervorheben wollen, ſo hätte allerdings der Artior πατὴρ wiederholt werden müſſen (vergl. Winer's Gr. 21. 5.); allein zu ſolcher ſcharfen Sonderung lag kein Grund es konnte daher, da überdies Θεὸς und πατὴρ gleiches Gehaben, der Artikel füglich ausgelaſſen werden, ohne die Beung des Genitivs τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ auf das Subſtantiv zu beeinträchtigen. — Die beiden Bedeutungen εὐλογεῖν in der Sprache des N. T. „preiſen" und „ſegnen" einen hier neben einander. Das hebr. בָּרַךְ vereinigt beide tungen eben ſo. — Die εὐλογία πνευματικὴ bezeichnet hier Gnadenwirkungen Gottes durch den vermittelſt des Werkes ſti errungenen h. Geiſt, in jeder Form ſeiner Wirkſamkeit hl in ſittlicher Beziehung, als auch in Hinſicht auf die der he verliehenen Charismata. — Schwierig iſt das ἐν τοῖς ρανίοις, denn die Schlußworte ἐν Χριστῷ ſchließen ſich nicht m, ſondern an das εὐλογήσας ἡμᾶς, ſo daß Chriſtus als Element erſcheint, in dem die Geſegneten ſind und durch deſ- Sendung und Werk ſie den Segen empfangen haben. Τὰ ράνια kann nur von himmliſchen Gütern verſtanden werden, von der himmliſchen Örtlichkeit. Im erſten Fall ſtände es εὐλογία πνευματικὴ parallel und dann fällt der Artikel auf; lus würde bloß ἐν ἐπουρανίοις geſchrieben haben. Dazu mt, daß τὰ ἐπουράνια ſchlechthin ſtets bei Paulus der Him-, die himmliſche Welt heißt, vergl. Epheſ. 1, 20. 2, 6. 3, 6, 12. Wir werden alſo auch hier dieſe Bedeutung feſthal-

ten müſſen, und zwar in dieſem Sinne: der geiſtliche Se
welcher im Himmel iſt, alſo auch himmliſche Natur an ſich t
Dem Sinne nach kommt es allerdings ſo doch wieder auf
Begriff „himmliſche Güter" zurück.)

4. Dieſe ſegnende Thätigkeit Gottes wird dann näher
durch charakteriſirt, daß Gott die Gläubigen auserwählt hat
Grundlegung der Welt, in der Abſicht, daß ſie heilig und u
fleckt vor ſeinen Augen ſeyn mögen. Dieſe ἐκλογὴ πρὸ κατα
λῆς κόσμου (vergl. zu Mt. 25, 34.) darf nicht benutzt wer
um daraus die Präexiſtenz der Seelen abzuleiten, wie im ch
lichen Alterthum Origenes, in der neueſten Zeit Ben
urtheilten. Die Formel πρὸ καταβολῆς κόσμου (vergl. zu
13, 35. Lc. 11, 50. Joh. 17, 14.) bezeichnet nemlich zwar
Ewigkeit in metaphyſiſchem Sinn, nicht etwa die Zeit vor
Weltſchöpfung, was zunächſt in den Worten zu liegen ſch
ſondern die Zeitloſigkeit. Es ſteht gleich dem ἀπὸ τῶν αἰώ
der πρόθεσις τῶν αἰώνων (Epheſ. 3, 9. 11.), oder dem
ἀρχῆς (2 Theſſ. 2, 13.). Aber in dem ἐξελέξατο ἡμᾶς liegt
neswegs die reale individuelle Exiſtenz der Gläubigen vor
Schöpfung im göttlichen Verſtande ausgeſprochen, ſondern l
lich der zeitloſe Willensact Gottes, der das künftige als ge
wärtig anſchaut. Dagegen iſt unleugbar, daß in dem ἐκλ
eine Beziehung auf andere nicht Erwählte liegt, daß alſo
von einer praedestinatio sanctorum hier die Rede iſt, aber
daß damit zugleich eine reprobatio impiorum oder eine gratia
resistibilis behauptet wäre. (Vergl. die Bemerkungen zu R
9, 1.) Durch den Zuſatz ἐν αὐτῷ, d. i. Χριστῷ, wird die ἐκλ
näher beſtimmt. Gott ſieht in ſeiner Gnadenwahl die Menſ
in Chriſto an, ſo daß wie Adam der Repräſentant der natürli
Menſchheit, ſo Chriſtus der Repräſentant der geiſtlichen Me
heit iſt. (Durch das καθὼς ſchließt ſich V. 4. erklä
an V. 3. an: „Gott ſey gelobt, der uns geſegnet hat, wie
ja uns ausgewählt hat, d. i. ſintemal er uns erwählt h
Vergl. 1 Kor. 1, 6.) Der Zweck der Erwählung iſt nun a
daß die Menſchen heilig und unbefleckt ſeyn ſollen (Kol. 1,
ſteht neben beiden Ausdrücken noch ἀνέγκλητος.). Es ver
ſich übrigens aus dem Folgenden von ſelbſt, daß dieſe Heili
und Fleckenloſigkeit keine ſelbſtgemachte, durch Eigengerechtigkeit

vorbene iſt, ſondern die Heiligkeit Chriſti, welche dem Glauben zugerechnet wird, in dem Gläubigen ſich aber, wenn gleich nur als Folge der erfahrenen Begnadigung, auch als wahrer Zuſtand darſtellt.

5. Die Verknüpfung des ἐν ἀγάπῃ mit ἐξελέξατο hat die Stellung zu entſchieden gegen ſich. Ungewiß kann man aber ſeyn, ob ἐν ἀγάπῃ ans Vorhergehende oder ans Folgende anzuſchließen ſeyn dürfte. Der Gedanke: heilig und unbefleckt zu ſeyn in der Liebe, wäre an ſich nicht unangemeſſen, indem die Liebe als die innerſte Wurzel der Geſinnung die Heiligkeit ſelbſt beſtimmt. Auch gegen die Zuſammenſtellung ἄμωμος ἐν ἀγάπῃ zur Bezeichnung der reinen Liebe iſt nichts einzuwenden; 2 Petr. 3, 14. leſen wir ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι ἐν εἰρήνῃ, Jud. V. 24. ἄμωμος ἐν ἀγαλλιάσει. Allein erſtlich ſprechen die kritiſchen Auctoritäten entſchieden für die Verbindung mit dem Folgenden, ſodann der Umſtand, daß Paulus ἅγιοι καὶ ἄμωμοι gewöhnlich ohne Zuſatz gebraucht. (Vergl. Epheſ. 5, 27. Kol. 1, 22.) Das ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς ſchließt ſich folglich dem ἐξελέξατο als nähere Beſtimmung an; Gottes Auswahl offenbarte ſich in der liebevollen Vorherbeſtimmung zur Kindſchaft, d. h. Gott beſtimmte uns zu Kindern Gottes vorher. (Auch über das προορίζειν, das V. 11. mit κατὰ πρόθεσιν verbunden auftritt, und die υἱοθεσία iſt ſchon, wie über die ἐκλογή, zu Röm. 8, 15. 9, 1. das Nöthige bemerkt.) Da die Möglichkeit der υἱοθεσία lediglich durch die Verſöhnung Chriſti bewirkt wird, erklärt ſich der Zuſatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ von ſelbſt, aber ſchwierig iſt das εἰς αὐτόν, das mit Lachmann und Harleß dem αὐτὸν Griesbach's vorzuziehen ſeyn dürfte, indem dieſes wohl nur daher entſtand, daß die Beziehung auf den Vater beſtimmter markirt werden ſollte. Als der Grund dieſes nachgebrachten εἰς αὐτὸν kann wohl nur die Abſicht des Apoſtels angenommen werden, Chriſtus als den zu bezeichnen, der die Menſchen zu Gott führt, durch den man zum Vater kommt, nach dem Johanneiſchen „Niemand kommt zum Vater denn durch mich," ſo daß man den Satz ſo umſchreiben könnte: „Gott hat uns in Liebe zur Kindſchaft vorherbeſtimmt, damit wir durch Jeſus zu ihm kommen, aus unſerm verlornen Zuſtande zu ihm zurückgeführt werden, in Gemäßheit ſeines gnädigen Willens." Aus dem angefügten κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ könnte man glauben etwas gegen die

Verbindung von ἐν ἀγάπῃ mit προορίσας ableiten zu dürfen. Da nemlich in εὐδοκία der Begriff des Liebevollen, Wohlwollenden liegt, nicht der des bloßen Beſchluſſes (vergl. Harleß z. d. St.), ſo ſcheint εὐδοκία τοῦ θελήματος eben gleichbedeutend mit ἀγάπη zu ſeyn. Allein während in ἀγάπη das zuſtändige Seyn Gottes als der Liebe bezeichnet wird; hebt εὐδοκία τοῦ θελήματος das Wohlwollende des einzelnen Willensactes in der Auswahl und Vorherbeſtimmung der Gläubigen heraus, ſo daß von einer Tautologie nicht die Rede ſeyn kann.

6. Als Ziel dieſes wohlwollenden göttlichen Willens wird dann das Lob ſeiner Gnade, das dadurch in den Menſchen angeregt werden ſoll und von dem Paulus V. 3. ausgegangen war, bemerklich gemacht. Wenn noch zur Verſtärkung δόξα τῆς χάριτος hinzugefügt wird, ſo iſt nicht nöthig, dies durch χάρις ἔνδοξος zu erklären, oder auf einen Hebraismus zurückzuführen. (Vergl. die treffenden Bemerkungen darüber bei Harleß z. d. St.) Gleich im Folgenden (V. 12. 14.) leſen wir wieder εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ ohne χάριτος. (Vergl. über den Begriff der χάρις, d. i. der unverdienten Liebesäußerung Gottes gegen das Geſchöpf, die Bemerkungen zu Röm. 3, 21. Von Chriſto und dem h. Geiſte wird nie χάρις angewendet.) So weit ſchritt die Satzbildung des Apoſtels regelmäßig fort; von ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν an aber bis V. 14. bewegt ſich die Rede des Schriftſtellers bloß durch Relativa fort, welche an das zuletzt ſtehende Subſtantiv anknüpfen und ſo gleichſam einen Kranz von einzelnen Sätzen ohne alle Periodenbildung ausmachen. Ähnliche Stellen finden ſich Kol. 1, 9—20. 1 Petr. 1, 3—12. und in unſerm Briefe gleich im Folgenden 1, 20 ff. ein ähnlicher Kreis von Sätzen, die ſämmtlich durch καὶ verknüpft werden. Die einzelnen Sätze ſelbſt aber, welche ſo durch Relativa an einander geknüpft werden, gehen alle nach der Ideenaſſociation ganz natürlich aus einander hervor, ſo daß ſich in dieſer Darſtellungsweiſe nur die Gedankenfülle Pauli zu Tage legt, die ſich hervordrängte, ohne ihm Zeit zu laſſen, die einzelnen Sätze periodiſch zu ordnen. Bis ins 4te Capitel hinein erſtreckt ſich in unſerm Briefe die aus überreicher Gedankenfülle entſpringende unperiodiſche Schreibweiſe; hier zeigt ſie ſich indeß am auffallendſten. — Was aber hiernach die Worte ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, betrifft, ſo hat die Lesart ἧς zwar g

: Auctoritäten, namentlich A und G, wie ſie denn auch
ann in den Text aufgenommen hat. Allein die überwie-
Zahl der Codd. für ἐν ᾗ, und die Leichtigkeit der Änderung
des vorhergehenden χάριτος laſſen dieſe Lesart vorziehen.
:d nun die Gnade Gottes in den Worten: ἐν ᾗ ἐχαρίτω-
σας beſchrieben als das Mittel, wodurch er die Menſchen
genehm gemacht hat, und zwar, wie es V. 4. hieß ἐν
ſo hier ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, wodurch, wie die Gloſſe υἱῷ
bei D E F G richtig erklärt, Chriſtus bezeichnet werden ſoll,
er, das Urbild der Heiligkeit, κατ' ἐξοχήν Object der Liebe
iſt und alles erſt durch ſich ſeiner Liebe würdig macht.
as χαριτόω ſich auf das Werk Chriſti bezieht, in dem
ie Auserwählten anſchaut, zeigt V. 7. klar. Der Aoriſt
σε iſt demnach nicht daraus zu erklären, daß Paulus ſa-
ll, „ihn ſelbſt habe Gott ſchon mit ſeinen gläubigen Zeit-
n ſich angenehm gemacht, weil ſie innerlich verſöhnt wären,
ade ſich angeeignet hätten," vielmehr gilt dieſer Satz auch
len künftigen Geſchlechtern; das ἡμεῖς ſpricht Paulus im
aller je und je Gläubigen. Wie V. 4. ἐξελέξατο den
Rathſchluß der Erlöſung bezeichnet, ſo hier ἐχαρίτωσε die
e Thatſache derſelben, die nicht bloß für die damals Lebenden,
für alle Menſchen gilt. In Chriſto hat Gott ein für allemal
nſchen begnadigt, zu Gnaden angenommen und ſich angenehm
t. Das ἐν darf aber nicht in διὰ umgetauſcht werden,
r iſt, wie ſchon zu V. 4. bemerkt ward, Chriſtus als der
:epräſentant der Menſchheit aufgefaßt, in dem alle dem
Menſchen, dem Chriſtus in uns nach ſind, wie ſie dem
Menſchen nach in Adam ſind. (Die Form χαριτόω findet
N. T. nur noch Lc. 1, 28. Sonſt kommt es noch Sir.
18, 17. vor und bei Symmachus Pſ. 18, 26. In der
:n Gräcität findet es ſich erſt bei ganz ſpäten Schriftſtel-
vie bei Libanius.)

An Chriſto hebt nun Paulus die Erlöſung durch ſein
rvor, die näher als ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων bezeichnet
In den Worten ἐν ᾧ ἔχομεν iſt Chriſtus als die lebendige
der Erlöſung gedacht; wiewohl ſie nemlich actuell durch
:od bewirkt ward, ſo wirkt ſie doch in der Vertretung Chriſti
zu Röm. 8, 34.) als lebendige Kraft unaufhörlich fort.

Sein Werk iſt untrennbar von ſeiner Perſon; wir haben die
löſung nicht in ſeinem Werke ohne ſeine Perſon, ſondern
ſeiner Perſon, die lebendig eins iſt mit ſeinem Werk. Über
Begriff der ἀπολύτρωσις und die Formel διὰ τοῦ αἵματος αὐτο
bereits zu Röm. 3, 25. ausführlich gehandelt; es bedarf hier
das epexegetiſche τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων einer Be
kung. Der Ausdruck, welcher ſich in den Evangelien und
Apoſtelgeſchichte häufig findet, kommt bei Paulus nur hier
und Kol. 1, 14. der ſynonymen ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. R
3, 25. bezeichnet πάρεσις ἁμαρτημάτων etwas ganz anderes;
vergl. den Comm. z. d. St. Im Briefe an die Hebräer (9,
10, 18.) findet ſich bloß ἄφεσις. Der Ausdruck bezeichnet
nach ſeinem Wortſinn die Vergebung der Sünden, d. i. i
Schuld, alſo die Wirkung der Verſöhnung (καταλλαγὴ) für
Menſchen. Auf die Form παραπτώματα, ἁμαρτίαι iſt nicht
viel Gewicht zu legen, denn nicht bloß die ſündhaften Thaten,
dern auch die ſündlichen Zuſtände, die angeborne Sündhaftig
werden als vergeben gedacht. Τὰ παραπτώματα bezeichnet
mehr abſolut alles Sündhafte, in welcher Form es ſich auch
ſtelle. Da nun ἀπολύτρωσις und καταλλαγὴ nur von verſchi
nen Seiten aufgefaßte Bezeichnungen deſſelben Begriffs
(vergl. zu Röm. 3, 25.), ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων aber
ἀπολύτρωσις näher erklärt und beſtimmt, ſo ergiebt ſich,
durch dieſen Ausdruck hier die negative Seite des Werkes Ch
zunächſt bezeichnet ſeyn ſoll, wornach der ſündige Menſch um
Verdienſtes Chriſti willen als von Gott begnadigt betrachtet
Thatſächlich kann aber die Aneignung dieſer Vergebung der
den nicht gedacht werden, ohne daß als Folge die Umwandl
des Menſchen daraus hervorgeht.

8. In der durch Chriſtus geſtifteten Vergebung der
den ſieht Paulus wieder den Reichthum der Gnade, den er
groß werden laſſen über die Menſchen. Es fragt ſich hier
ob das ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει an ἐπερίσσευσε oder
γνωρίσας anzuſchließen iſt. Wir müſſen uns in der Entſcheid
dadurch leiten laſſen, daß weder πᾶσα σοφία*), noch φρόν

*) Sehr richtig bemerkt Harleß, man könne wohl ſagen: Gott
Weisheit, oder in ihm iſt alle Weisheit, aber nicht: er thut etwas in a

eben ſo wie φρόνιμος, φρονίμως, angemeſſen von Gott geſagt werden kann. Die Verknüpfung mit γνωρίσας iſt daher unzuläſſig, weil ihr zufolge beide Worte nothwendig auf Gott bezogen werden müßten. Zwar haben Grotius, Baumgarten u. A. auch bei der Verknüpfung mit ἐπερίσσευσε das ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει auf Gott beziehen wollen, aber außer dem ſchon angeführten allgemeinen Grund hätte ſie davon die Vergleichung von Kol. 1, 9. abhalten ſollen, wo auch das ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ auf den Menſchen bezogen werden muß. Es iſt alſo der Satz V. 8. ſo zu umſchreiben: ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς, ἵνα ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει περιπατῶμεν. Die Begriffsbeſtimmung aber der Worte σοφία, φρόνησις und des verwandten σύνεσις (Kol. 1, 9.), das wir hier gleich mit berückſichtigen wollen, iſt nicht ohne Schwierigkeit. Σοφία, am nächſten mit γνῶσις verwandt, ſcheint in der Sprache des N. T. das Ergebniß des angemeſſen verwendeten νοῦς zu ſeyn, d. h. des Vermögens das Ewige zu vernehmen*). Während aber γνῶσις allein die Beziehung auf das Erkennen hat, liegt in σοφία ſtets eine Beziehung auf die praktiſche Verwendung der Erkenntniß, wie im hebr. חָכְמָה, während die γνῶσις der בִּינָה entſpricht. Dagegen φρόνησις und σύνεσις ſind Äußerungen der richtig verwendeten φρενὲς, d. h. des Verſtandes, ſie entſprechen unſern deutſchen Ausdrücken „Klugheit und Verſtand.“ Beide Momente haben auch eine Beziehung aufs Praktiſche, wie σοφία, allein mit dem Unterſchiede, daß in dem letztern Ausdruck die praktiſche Richtung mehr auf große, umfaſſende Verhältniſſe, φρόνησις und

---

Weisheit, weil Gott alle Eigenſchaften abſolut beſitzt. Der Ausdruck „alle Weisheit“ iſt aber hier relativ, indem er ſo umſchrieben werden muß: alle die Weisheit, welche unter den vorliegenden Verhältniſſen denkbar iſt, die man bei Menſchen vorausſetzen darf.

*) Zu 1 Kor. 12, 8. war ſchon von σοφία und γνῶσις die Rede, aber da als von Charismaten, an die hier nicht zu denken iſt (vergl. zu V. 17.) nicht als von natürlichen Fähigkeiten, die auch ohne den h. Geiſt ausgebildet oder durch ihn angeregt werden können. Freilich aber knüpft der göttliche Geiſt immer an den menſchlichen Geiſt an, daher die gleichen Namen für die zwar verwandten, aber doch immer verſchiedenen Gaben. Ein Charisma der φρόνησις, der σύνεσις kann es der Natur der Sache nach nicht eben, weil dies ſeeliſche Fähigkeiten ſind.

σύνεσις dagegen auf ſpecielle Einzelheiten ſich beziehen. Weil die Weisheit die irdiſchen Verhältniſſe in ihrer Totalität auffaßt und ſo in ihrer Beziehung zum Ewigen zu würdigen weiß, kann es keine falſche Anwendung der Weisheit geben; die falſche Weisheit iſt nur Scheinweisheit, Weisheit wird immer recht verwendet. Dagegen kann die Klugheit, eben weil ſie mit dem Einzelnen zu thun hat, zwar ganz ſeyn, was ſie iſt, ſcharfſinnige Benutzung der vorliegenden Umſtände, und doch zu ungöttlichen Zwecken angewendet werden. Deshalb ſetzt der Apoſtel Kol. 1, 9. treffend hinzu ἐν συνέσει πνευματικῇ, um die wahre Klugheit, die zu geiſtlichen Zwecken verwendet wird, von der φρόνησις σαρκικὴ oder τοῦ κόσμου zu unterſcheiden, von der die Schrift ſagt, daß die Kinder der Welt ſich dadurch mehr als die Kinder des Lichts auszeichnen. (Lc. 16, 8. οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰσι.) Zwiſchen σύνεσις und φρόνησις ſcheint aber weiter kein Unterſchied zu ſeyn als dieſer, daß σύνεσις mehr das Vermögen des Verſtandes, φρόνησις mehr die Anwendung dieſes Vermögens bezeichnet. Man kann ſagen, Gott hat, wie dem Geiſte den νοῦς, ſo der Seele die σύνεσις angeboren, aber nicht die φρόνησις (wie dem νοῦς nicht γνῶσις und σοφία), weil dieſe von der treuen Anwendung des Vermögens der σύνεσις abhängt. Nach dieſem Verhältniß begreift ſich aber, daß ſie ganz ſynonym gebraucht werden können, ganz wie unſer Verſtand und Klugheit. (Man vergl. hierüber meine Abhandlung de naturae humanae trichotomia in meinen opusc. theol. pag. 158 sq. Die dort gegebene Beſtimmung γνῶσις ἐν τῷ νοΐ, πίστις ἐν τῇ καρδίᾳ billige ich noch ganz; nur den Satz σοφία ἐν ταῖς φρεσίν mögte ich dahin modificiren, daß die σοφία auch ins Gebiet des νοῦς gehört, als Ergänzung der γνῶσις.)

9. Die reiche Offenbarung der göttlichen Gnade wird ſeiner näher beſtimmt durch das γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος κ. τ. λ. Durch dieſe Verbindung mit dem ἐπερίσσευσε wird ſchon einleuchten, daß das γνωρίζειν nicht von einem bloßen äußerlichen Bekanntmachen zu verſtehen iſt, ſondern von einem ſolchen Kundthun, wodurch der, dem etwas eröffnet wird, zugleich das Weſen der Sache, hier des Geheimniſſes des göttlichen Willens, empfängt. Denn daß das μυστήριον τοῦ θελήματος

hier die Menſchwerdung Chriſti und das dadurch bedingte Erlöſungswerk iſt, zeigt das Folgende klar. Von dieſem wußte man als einem künftigen ſchon durch die Weiſſagungen des A. T. von Adam an, der Aoriſt aber (γνωρίσας) weiſt auf etwas Actuelles hin, und als ſolches ſtellt ſich uns die Realiſation der Prophezeiungen dar; durch dieſe ward das Geheimniß erſt wahrhaft kund, welches auch die Engel gelüſtete zu ſchauen (1 Petr. 1, 12.). Hier finden wir übrigens θέλημα und εὐδοκία getrennt, während ſie V. 5. zu einem Begriffe verſchmolzen waren. Κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ſchließt ſich an γνωρίσας an und bezeichnet das γνωρίζειν ſelbſt als einen Act des göttlichen Wohlwollens; wegen des folgenden ἣν προέθετο iſt εὐδοκία gleichbedeutend mit „gnädiger Rathſchluß" zu faſſen, weil προέθετο nicht zu Gnade und Huld Gottes, als bleibenden Zuſtänden, paßt; τοῦ θελήματος αὐτοῦ bezeichnet dagegen das Geheimniß, von dem hier die Rede iſt, näher als eine aus den Tiefen des göttlichen Weſens entſpringende Willensthat. Als ſolche, als That des göttlichen Willens, der ſeinen letzten Grund in dem Weſen Gottes ſelbſt hat, iſt und bleibt Chriſti Erſcheinung und Werk ſtets ein μυστήριον, während es iſt, in ſeiner Erſcheinung betrachtet, eben kund gemacht, folglich auch dem Erkennen anheim gegeben iſt. An die εὐδοκία wieder mit dem Relativ anknüpfend giebt der Apoſtel ferner über Gottes Gnadenrathſchluß nähern Aufſchluß. Jedenfalls (mag man hier wieder, wie mit Lachmann und Harleß am angemeſſenſten iſt, ἐν αὐτῷ leſen, oder auch ἐν αὐτῷ,) kann das προέθετο ἐν αὐτῷ nur auf Gott und ſein Vornehmen gehen, nicht aber auf Chriſtus, da gleich im Folgenden (V. 11.) die πρόθεσις ſich auf προέθετο zurückbezieht. Sollte durch ἐν αὐτῷ ausgedrückt ſeyn, daß ſich Gottes Vorſatz in der Perſon Chriſti und in ſeinem Werke realiſirte, ſo würde es ſeine Stellung am Schluß des Satzes gefunden haben, in dieſer Weiſe: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ἐν αὐτῷ. Was aber den Begriff der οἰκονομία anlangt, ſo hängt es vom Zuſammenhange ab, wie die allgemeine Bedeutung „Veranſtaltung, Anordnung, Einrichtung" bezogen werden ſoll. In den Stellen 1 Kor. 9, 17. (vergl. mit 4, 1.) und Kol. 1, 25. bezeichnet οἰκονομία das apoſtoliſche Amt. Hier geht es nach dem Zuſammenhange auf die Gnadenveranſtaltung Gottes in Chriſto, und den Kirchenvätern iſt der Ausdruck

οἰκονομία für „Menſchwerdung" vielleicht mit Rückſicht auf die Stelle ganz geläufig geworden. (Vergl. Suicerl thesaur. eccle siast. s. v.) Das εἰς aber bezeichnet das Ziel, auf welches hi ſich die πρόθεσις Gottes bezieht. Dieſes Ziel wird endlich rück ſichtlich der Zeit näher beſtimmt durch den Zuſatz τοῦ πληρώμα τος τῶν καιρῶν. Man erwartet etwa ἐν πληρώματι τῶν καιρῶν, die Genitivverbindung οἰκονομία τοῦ πληρώματος bezeich net die Veranſtaltung Gottes in Chriſto, aber als eine ſolche welche dem πλήρωμα τῶν καιρῶν angehört. Über dieſen Aus druck ſelbſt vergl. man die Bemerkungen zu Galat. 4, 4., wo πλήρωμα τοῦ χρόνου ihm parallel ſteht. Es liegt in demſelb an und für ſich keine Beziehung auf die ἡμέρα ἐσχάτη, wiewo richtig iſt, daß die Apoſtel die Zeit der Erſcheinung des Meſſi zugleich als die τέλη τῶν αἰώνων anſahen, vielmehr liegt in de πλήρωμα lediglich die Beziehung auf einen vorherbeſtimmten Ter min, bis auf den hin die Zeit vollendet werden ſoll.

10. Als Endzweck des geheimnißvollen göttlichen Rathſchlu ſes wird das ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ge nannt. In dieſen Worten kommt es zuerſt auf die Begriffsbe ſtimmung des ἀνακεφαλαιοῦν an. In der Stelle Röm. 13, 9 hatten wir den Ausdruck in der Bedeutung „unter einem κεφα λαιον zuſammen faſſen, d. h. unter einem Grundgedanken begrei fen, ſubſumiren." Da hier von der Zuſammenfaſſung unter die Perſon Chriſti die Rede iſt, kann das Wort nur auf den Be griff von κεφαλὴ zurückgeführt werden, auf den freilich die Com poſition des Wortes zunächſt nicht leitet. Chriſtus ſcheint hi nemlich als derjenige beſchrieben zu werden, in dem Gott al dem Haupte alles zuſammengefaßt hat, ſo daß er als der Ha und Weltregent alles leitet. Der Begriff des τὰ πάντα wi nemlich in ſeinen Inhalt zerlegt durch das folgende: τά τε ἐ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Hiernach erſchiene das ἀνα κεφαλαιώσασθαι als das Reſultat des: ἐδόθη Χριστῷ πᾶσ ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (Mt. 28, 18. Vergl. mit Mt 11, 27.) und bei Paulus das: πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺ πόδας αὐτοῦ (1 Kor. 15, 26. mit Beziehung auf Pſ. 8, 7.) Die Stelle ſchiene hiernach keine beſondere Schwierigkeiten zu ha ben; man könnte das Neutrum τὰ πάντα, τά τε ἐν τοῖς οὐρα νοῖς κ. τ. λ. in der ganzen Unbeſtimmtheit laſſen, und darunte

ıt bloß Perſönlichkeiten, ſondern dieſe ſammt allen andern Ge=
en der Schöpfung, mit einem Worte die Totalität der Schö=
ng verſtehen, welche Chriſtus durch ſeine Macht beherrſcht.
s Böſe ſelbſt mit ſeinen Vertretern muß dem allmächtigen Wil=
Chriſti dienen, es iſt, wenn auch widerſtrebend, doch mit un=
Chriſtus als der κεφαλὴ befaßt. Allein mit dieſer Faſſung
ıer Stelle reichen wir aus mehrern Gründen nicht aus. Zu=
derſt braucht Paulus das Bild, wornach Chriſtus als die κε=
λὴ τοῦ σώματος dargeſtellt wird, nicht ſo, daß das Univerſum
σῶμα iſt, ſondern ſo, daß darunter die Kirche verſtanden
b. (Vergl. Epheſ. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Kol. 1, 18. 2, 19.)
n müßte alſo ſchon ſagen, ἀνακεφαλαιώσασθαι ſey hier, ohne
ziehung auf das Bild vom σῶμα, bloß in der Bedeutung
rſchend zuſammenfaſſen" zu nehmen, wofür ſich Kol. 2, 10.
ihren ließe, der einzigen Stelle, in der κεφαλή eine weitere
ziehung als bloß auf die Kirche zu haben ſcheint. Allein auch
ganze Zuſammenhang in unſerer Stelle ſcheint dazu nicht zu
en. Das μυστήριον, von deſſen Wirkung der Apoſtel hier
ch iſt ja eben die Erlöſung durch Chriſtus, dieſe ſcheint
auch hier in dem ἀνακεφαλαιώσασθαι, als dem Ziel des
ήριον, hervortreten zu müſſen. Dieſe Vermuthung erhebt die
allelſtelle Kol. 1, 20. zur Gewißheit, wo in gleicher Verbin=
ἀποκαταλλάξαι ſteht, und überdies das δι' αὐτοῦ durch διὰ
αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ näher beſtimmt wird. Der
n des Apoſtels muß demnach auch hier ſo gefaßt werden,
Gott alles, was ſowohl im Himmel, als auch auf Erden iſt,
ı die Verſöhnung Chriſti, in ihm als dem Haupte zuſammen=
ßt, d. h. zur lebendigen harmoniſchen Einheit, im Gegenſatz
n die jetzige Zerriſſenheit und Feindſchaft, verbunden hat, was
1, 20. durch εἰρηνοποιήσας, welches Wort Bähr fälſchlich
ἀποκαταλλάξαι trennt, ausgedrückt iſt. Zwar hat derſelbe
hrte (zu Kol. 1, 20.) das ἀποκαταλλάξαι durch den Ausdruck
nſerer Stelle erklären wollen, ſtatt umgekehrt unſer ἀνακεφα=
σασθαι durch jenen; aber es iſt ſchon von mehrern Seiten,
namentlich zuletzt von Harleß, dagegen bemerkt, daß wohl
llgemeinere Ausdruck durch den ſpecielleren, nicht aber der
llere durch den allgemeineren erklärt werden könne. Betrach=
wir nun jenen nach dem Sinne des Apoſtels in unſerer Stelle

anzuerkennenden Gedanken näher, ſo läßt ſich nicht in Abrede ſtellen, daß in demſelben wieder die ἀποκατάστασις τῶν πάντων begünſtigt zu ſeyn ſcheint, der überhaupt Paulus, wie ſchon zu Röm. 11, 32. 1 Kor. 15, 24. ff. Galat. 3, 22. bemerkt ward, unter den Schriftſtellern des N. T. am meiſten Vorſchub thut. (Vergl. indeß im Gegenſatz mit dieſen Stellen 2 Theſſ. 1, 9. und die Bemerkungen dazu in meinem Commentar.) Denn noch ganz abgeſehen von dem τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ſchon die Worte ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα — τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ſcheinen die Bekehrung aller Menſchen auszuſprechen, denn den Begriff des πάντα ἐπὶ τῆς γῆς zu beſchränken, auf diejenigen auf der Erde, welche nach Gottes Gnadenwahl zur Seligkeit auserwählt ſind, ſcheint durchaus willkührlich; den Worten nach iſt hier von allen ohne Ausnahme die Rede. Nimmt man aber noch das τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς hinzu, ſo wird ſehr begreiflich, wie die Vertheidiger der Wiederbringung die Stelle ſo verſtehen konnten, daß ſie τὰ πάντα vom Univerſum und τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς von den beiden Hälften des Weltalls, der geiſtigen und der materiellen Welt, in der Art auffaßten, daß in beiden Hälften alle Weſen*), alſo auch die böſen Geiſter ſammt ihren Fürſten, dem Teufel (welche Paulus Epheſ. 6, 12. als Geiſter in die himmliſche Welt verſetzt), einſt durch die Kraft der Verſöhnung bekehrt und unter Chriſtus dem Haupte zuſammengefaßt werden würden**). Die verſchiedenen Wege, welche die Ausleger eingeſchlagen haben, um dieſer Faſſung auszuweichen, befriedigen wenig. Einige wollen das τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς von den ſelig verſtorbenen Menſchen verſtehen, die durch Chriſtus bekehrt und verſöhnt wurden, ſo Beza, Calixt, Snicer, Wolf u. A. — Andere, wie Schöttgen, Erneſti u. M., wollten unter denen im Himmel die Juden, unter denen auf Erden die Heiden verſtehen. Nach Schleiermacher (in der Abhandl. über Kol. 1 16 ff., von der zu dieſer Stelle weiter die Rede ſein wird), ſol

*) Die Rabbinen unterſcheiden zwiſchen einer familia quae supra und quae infra est. Vergl. Wetſtein z. d. St.

**) Namentlich iſt es Origenes, der dieſe Erklärung zuerſt offen aussprach und verbreitete. Dieſer Kirchenvater nahm überdies noch ganz willkührlich an, daß Chriſtus mehrere Male auf den verſchiedenen Weltkörpern zur Erlöſung ihrer Bewohner gelitten habe.

τοῖς οὐρανοῖς hier „alle gottesdienſtlichen Verhältniſſe und rauf bezüglichen Gemüthsrichtungen," dagegen τὰ ἐπὶ τῆς alles, was zu irdiſchen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung echtlichen Zuſtänden gehört" bezeichnen. Wieder andere n bei τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς an die guten Engel, ſo Calvin, me Beweis die Behauptung aufſtellte, durch Chriſti Ver- ig ſeyen die guten Engel befeſtigt im Guten, ſo daß ſie mehr abfallen könnten; und Chryſoſtomus, Anſelm, , die unſere Stelle ſo verſtanden, daß ſie an eine Feind- der guten Engel gegen die böſe gewordenen Menſchen dach- ie Chriſtus aufgehoben habe. Endlich Bähr, Tholuck, ner u. A. denken ebenfalls an die guten Engel, aber ſo, e Feindſchaft, welche verſöhnt wurde, nicht in ihnen, ſon- n dem Menſchen geſucht wird, ſo daß alſo nur eine Her- g des Friedens zwiſchen den getrennten Theilen behauptet , von denen die eine allein die Schuld trägt. Gegen jede Auffaſſungen läßt ſich aber ſo viel Gegründetes einwenden, an in Harleß Comm. z. d. St. weiter nachleſen mag, ir uns keine derſelben aneignen können. Schon die Allge- it des τὰ πάντα, und die eben ſo allgemein gehaltene Par- der Geſammtheit, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς erbieten an irgend etwas Einzelnes zu denken, ſey es im el oder auf Erden, vielmehr haben wir ohne Zweifel nicht perſönlichen bewußten Weſen allein, obgleich an ſie vor- eiſe zu denken, ſondern an die ganze κτίσις, auch die be- ſe, die Paulus Röm. 8, 17 ff. ausdrücklich als Theil ha- n der Erlöſung durch Chriſtus bezeichnet; und zwar haben eſe κτίσις nicht bloß auf die Erde, ſondern auch auf die ſche Welt zu beziehen. Die Verſöhnung durch Chriſtus iſt dem Apoſtel eine That, deren Wirkungen das Weltall durch- , welche die bewußte und unbewußte Schöpfung gleichmä- icirt, ſie mag ſelbſt durch die Sünde berührt ſeyn oder wie dies bei der guten Engelwelt der Fall iſt. Die mei- r angeführten Erklärungen enthalten daher wahre Momente, en hauptſächlich nur darin, daß ſie dieſe Momente einſeitig s Ganze geltend machen. Die Beziehung auf die Totalität m Verhältniſſe zum Erlöſungswerke will nun auch Har- dieſer Stelle feſtgehalten wiſſen. „Alles, alles," ſagt er

S. 52., „hat Theil an dieſer Thatſache, was im Himmel un
was auf Erden iſt.“ In der Stelle Kol. 1, 20. findet Harle
ein Zeugma, weil ἀποκαταλλάξαι zunächſt auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆ
geht, „und doch,“ fährt er fort, „kann man es in ſofern keine zeug
matiſche Verbindung nennen, als allerdings auch das, was im
Himmel iſt, mit verſöhnt wird, in wiefern es mit begriffen iſt in
die endliche Entwicklung des Verſöhnungswerkes, das die ganze
Creatur befreit.“ Der Apoſtel ſoll alſo nicht ſo reden, „als ſey
im Himmel wirkliche Erlöſungsbedürftigkeit, oder als ſey der
Himmel nur in einer Redefigur angebracht, ſondern darum ſoll
er ſich ſo äußern, weil der Herr und Schöpfer des ganzen Lei-
bes, deſſen Glieder Himmel und Erde ſind, in der Wiederher-
ſtellung des Einen Leibes den ganzen Leib wiederhergeſtellt hat,
und darin die größte Bedeutung der Erlöſung beſteht, daß ſie
nicht bloß eine Wiederherſtellung des Erdlebens, ſondern Wieder-
bringung der Harmonie des Univerſums iſt.“ Allein hierbei iſt
nur die Hauptſchwierigkeit unerledigt gelaſſen, wie denn der Apo-
ſtel ſagen könne, alles habe Theil an der Erlöſung, ſie ſey eine
Wiederbringung der Harmonie des Univerſums, wenn er die ge-
wöhnliche Anſicht theilte, der zufolge die unzähligen Engelheere,
welche gefallen ſind, nebſt dem bei weitem größten Theil der
Menſchen (Mt. 7, 13. 14.), ewig verdammt und ſomit von der
Harmonie des Univerſums ausgeſchloſſen ſind. Die Vertheidiger
der Wiederbringung faſſen eben die Harmonie des Univerſums
ernſtlich nach dem Wortſinn auf und ſcheinen demnach hier in
gutem Recht zu ſeyn. Allerdings in ihrer Iſolirtheit aufgefaßt, wer-
den ſich die beiden Stellen Epheſ. 1, 10. Kol. 1, 20. nicht anders
erklären laſſen. Allein der Exeget hat nicht bloß die Aufgabe, ein-
zelne Stellen zu erklären, ſondern die einzelnen Stellen aus der
Totalität der Ideen des Schriftſtellers, dem ſie angehören, zu er-
läutern, und die Ideen des einzelnen Schriftſtellers, verſteht ſich
ohne ſeine Individualität zu beeinträchtigen, wieder in ſeiner Ver-
bindung mit den Ausſprüchen des urchriſtlichen Bewußtſeyns in
allen Schriftſtellern des N. T. zu beleuchten. Hiernach läßt ſich
wohl behaupten, Paulus iſt derjenige neuteſtamentliche Schriftſtel-
ler, der die Lehre von der ewigen Verdammniß am ſeltenſten be-
rührt, am meiſten in den Hintergrund treten läßt, der die mei-
ſten Ausſprüche enthält, die für ſich betrachtet eine Wiederbringung

zu lehren ſcheinen, aber wir können nicht ſagen, er lehre ſie entſchieden; theils weil er ſie nirgends geradezu ausſpricht, ſondern immer nur ſo, daß man durch Schlüſſe auf ſie geführt wird, theils weil die andern Schriftſteller des N. T. und namentlich in den Evangelien der Herr ſelbſt ſo ausdrücklich das Gegentheil behaupten. Was nun unſere beiden Stellen Epheſ. 1, 10. und Kol. 1, 20. betrifft, ſo dürfte das Einfachſte ſeyn, ihren gewonnenen Inhalt dadurch mit dem allgemeinen Lehrtypus der Schrift in Einklang zu ſetzen, daß man in den Infinitiven ἀνακεφαλαιώσασθαι, ἀποκαταλλάξαι die Abſicht Gottes hervorhebt, welche in der Stiftung der mit unendlicher Kraft ausgerüſteten Erlöſung auf die Herſtellung der allgemeinen Harmonie, auf die Wiederbringung alles Verlornen geht, ſo daß der Sinn den Stellen 1 Tim. 2, 4. 6. „Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde, er hat ſich für alle zur Erlöſung gegeben," gleich wäre. Daß nun aber durch die Untreue und Bosheit der Menſchen dieſe Abſicht nicht erfüllt wird, daß vielen Menſchen nicht geholfen wird, das iſt etwas, was der Apoſtel ſich nicht veranlaßt fühlt hervorzuheben. Man kann hiergegen nicht einwenden, daß Gott ja nach ſeiner Allwiſſenheit vorauswiſſe, daß die gefallenen Engel ſich nicht bekehren würden, denn das weiß er eben ſo gut von den ungläubig bleibenden Menſchen voraus; eine Beziehung aber der göttlichen Gnade, die in Chriſto und ſeinem Werke ihre Spitze erreicht, auf die böſen Geiſter muß nothwendig nach Gottes allgemeiner, nichts von ſich ausſchließender Barmherzigkeit in jedem Fall angenommen werden, wenn ſie gleich in Folge ihres fortgeſetzten Widerſtrebens gerade das Gegentheil der Verſöhnung, nemlich die höchſte Verſtockung, wirkt. (Lachmann lieſt ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς für ἐν, worin er den Handſchriften B D E folgt. Allein die Verbindung von ἐπὶ mit οὐρανοῖς iſt ſo durchaus ungewöhnlich und in ſich unpaſſend, daß man die Lesart ſchwerlich für mehr als einen Schreibfehler halten kann.)

11. Das ἐν αὐτῷ ſchließt mit Zurückbeziehung auf ἐν τῷ Χριστῷ auf der einen Seite den Satz, führt aber auch mit ἐν ᾧ καὶ zum Folgenden hinüber. Hier aber fragt ſich zunächſt, ob ἐκλήθημεν oder ἐκληρώθημεν zu leſen ſeyn dürfte. Die Cod. A D E F G und die Itala ſind für die Lesart ἐκλήθημεν, welche daher auch Lachmann in den Text aufgenommen hat und nach

ſeinen Grundſätzen aufnehmen mußte. Aber für ἐκληρώθημε ſpricht, obgleich es weniger von kritiſchen Auctoritäten unterſtützt iſt, die Seltenheit des Wortes und die Schwierigkeit ſeiner Erklärung. Die Entſtehung von ἐκλήθημεν aus einer erklärenden Gloſſe, die zu ἐκληρώθημεν an den Rand geſchrieben ward, ergiebt ſich ſehr einfach; dagegen iſt die Lesart ἐκληρώθημεν, falls ſie nicht ächt iſt, in Beziehung auf ihren Urſprung gar nicht zu erklären. In dem Worte κληροῦσθαι liegt nun ohne Zweifel, wie auch die meiſten und beſten Ausleger anerkennen, eine Beziehung auf den altteſtamentlichen Ausdruck נַחֲלַת יְהוָה, den die LXX. durch κλῆρος Θεοῦ übertragen (5 Moſ. 4, 20. 9, 26. 29.). Darauf leitet namentlich auch die Parallele Kol. 1, 12., durch welche wir uns in der Erklärung unſeres Ausdrucks allerdings ſehr beſtimmen laſſen müſſen, da beide zu Einer Zeit, aus Einem Ideenkreiſe heraus niedergeſchrieben ſind. Es bezeichnete alſo hier das κληροῦσθαι die zeitliche Realiſation der ἐκλογὴ ἐν Χριστῷ von der oben die Rede war. Auf den ewigen göttlichen Rathſchluß geht aber das προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν zurück (vergl. zu V. 5. und 9.), der als Rathſchluß des Allmächtigen (τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος) nothwendig auch ſeine Verwirklichung einſchließt. Die praedestinatio sanctorum, ſowie wir dieſelbe zu Röm. 9, 1. beſtimmten, liegt wieder ganz unverkennbar in dieſem Satze; es könnte aber ſcheinen, als führe das τὰ πάντα auch weiter auf eine reprobatio impiorum. Allein die Beſtimmung κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ſchließt dies aus. Das Böſe als ſolches iſt wider Gottes Willen, nur in ſeiner concreten Geſtaltung iſt es Gottes Wirkung; in Hinſicht auf die Form des Böſen hat es aber auch, wie ſchon zu Röm. 9, 1. im Commentar ausgeführt iſt, kein Bedenken, die Einwirkung des Allmächtigen auf das Böſe anzuerkennen. (Die Verbindung βουλὴ τοῦ θελήματος iſt ſo zu erklären, daß die göttliche Willensthätigkeit als in einzelnen Actionen ſich äußernd dargeſtellt iſt; θέλημα iſt demnach das Allgemeinere, βουλὴ das Speciellere.)

12. Wie in V. 5., ſo wird auch hier wieder das Lob der göttlichen Herrlichkeit als das Ziel der Berufung der Menſchen dargeſtellt; während aber bisher das ἡμεῖς in umfaſſender Allgemeinheit „alle Gläubigen und Auserwählten," ohne Beziehung auf ihren Urſprung, bezeichnete, erſcheint hier ἡμεῖς im Gegenſatz

mit ὑμεῖς V. 13. Daß der Apoſtel hiermit nicht bloß ſeine Perſon und ſeine nächſten Umgebungen bezeichnen will, im Gegenſatz mit den Leſern des Briefes, zeigt die Beſtimmung τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ unverkennbar. In dem προελπίζειν aber läßt ſich lediglich eine Beziehung finden auf die Stellung der Juden, im Gegenſatz gegen die Heiden. Während ſich im iſraelitiſchen Volke von Anbeginn an eine Beziehung auf die Zukunft des Meſſias nachweiſen läßt, lebten die Heiden ohne dieſe Hoffnung; erſt als ſie die Predigt des erſchienenen Chriſtus vernahmen, erhielten ſie die erſte Kunde von ihm. Das Verhältniß der Heiden und Juden und ihre Verſchmelzung zu einer höhern Einheit in der Kirche Chriſti, beſchäftigt den Apoſtel nachher (2, 11 ff.) ausführlich. Die ſchwierigſte Frage iſt aber hier, ob das Participium τοὺς προηλπικότας ἐν Χριστῷ bloß Appoſition zu ἡμᾶς iſt, oder ob es Prädicat des Satzes εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς κ. τ. λ. iſt. Jene iſt die gewöhnlichſte Annahme, allein von Harleß iſt überzeugend dargethan, daß die andere Faſſung den Vorzug verdient. Da nemlich oben (V. 5. und 9.) ſchon von dem προορίζειν und der πρόθεσις im Allgemeinen die Rede war, wäre es auffallend, hier die Begriffe ſich eben ſo wiederholen zu ſehen; dagegen ſtellt ſich der Zuſammenhang ganz anders her, wenn man die Stelle ſo faßt: „vorherbeſtimmt —, daß wir zum Lobe ſeiner Herrlichkeit diejenigen ſeyn ſollten, welche ſchon vorher auf Chriſtus hofften.“ Das Einzige, was gegen dieſe ſich ſonſt in jeder Beziehung empfehlende Faſſung ſagen ließe, iſt, wie mir ſcheint, daß darnach auch ſchon das ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες nach dem Sinne Pauli die Juden allein bezeichnen müßte, wornach denn der Übergang auf ſie nicht angedeutet wäre; während bei der andern Faſſung der Conſtruction der Übergang von der allgemeinen Bedeutung des ἡμεῖς in die ſpecielle etwas ſchärfer in dem τοὺς προηλπικότας markirt heraustritt. Indeß dieſe Bemerkung kann deshalb kein entſcheidendes Moment gegen dieſe Erklärung ſeyn, weil der Übergang in die ſpecielle Bedeutung des ἡμεῖς jedenfalls ein allmähliger iſt.

13. Nach dem Gegenſatz von Juden und Heiden, welche hier durch ὑμεῖς bezeichnet werden, und dem Zuſammenhange von V. 11. und 12., kann bei dem ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς nur aus V. 11. der Hauptgedanke ἐκληρώθητε ergänzt werden. Zu den

Juden, als den Erſtberufenen, kommen die Heiden noch hinzu, aber erſt dadurch, daß ſie die Predigt des Wortes der Wahrheit hören, während jene durch die Weiſſagungen der Propheten die Hoffnung ſchon früher hatten. Unnöthig erſcheint hiernach mit Griesbach den Satz ἀκούσαντες — σωτηρίας ὑμῶν in Klammern einzuſchließen, wie ſie denn auch Lachmann mit Recht gelöſcht hat. In dem ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες wird nemlich das frühere ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς nicht bloß wieder aufgenommen, ſondern der Gedanke wird weſentlich weiter geführt, an das ἀκούειν wird nemlich das πιστεύειν ſammt dem σφραγισθῆναι τῷ πνεύματι ἁγίῳ angeſchloſſen. (Vergl. über den Gebrauch des σφραγίζειν = βεβαιοῦν, „befeſtigen, beſtätigen" die Bemerkungen zu Joh. 3, 33. 6, 27. 2 Kor. 1, 22. — Das, wodurch die Verſiegelung der Gläubigen vollzogen wird, iſt der h. Geiſt, der hier als πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας bezeichnet wird, in ſofern er ſchon im A. T. durch die Weiſſagungen des A. T. [Joel 3, 1. Zachar. 12, 10.] der Menſchheit verheißen worden war.)

14. Mit der nähern Charakteriſirung des h. Geiſtes als eines Unterpfandes des die Gläubigen erwartenden Erbes ſchließt endlich der Apoſtel dieſe einleitenden Worte und damit auch den von V. 6. an fortgehenden Kranz von Sätzen, die ſich alle durch Relative an einander reihen. Paulus nennt den Geiſt ebenfalls ἀρραβών in den Stellen 2 Kor. 1, 22. 5, 5. (Vergl. den Comm. zu dieſen Stellen.) Hier wird aber zugleich noch näher angegeben, wovon er die Bürgſchaft iſt, nemlich von der κληρονομία. Daß Paulus darunter die Seligkeit, und zunächſt das Reich Gottes verſteht, ward ſchon zu Gal. 5, 21. bemerkt. (Vergl. auch Epheſ. 5, 5.) Da wird der Gläubige ganz ein Element des Geiſteslebens, von dem das, was er hier vom Geiſte empfängt, nur der Vorſchmack iſt; dort wird der Erdkreis vom Geiſte bedeckt ſeyn, wie mit Meereswellen. — Die beiden mit εἰς beginnenden parallel ſtehenden Schlußſätze weiſen auf das letzte Ziel aller Geiſtesthätigkeit hin, auf die endliche Erlöſung des Volks des Eigenthums und auf das Lob der Herrlichkeit Gottes. (Vergl. V. 5. und V. 12.) Daß ἀπολύτρωσις hier nicht den Anfang des neuen Lebens bezeichnet, wie V. 7., geht aus dem Zuſammenhange klar hervor; es iſt die endliche gänzliche Erlöſung nicht bloß des Einzelnen, ſondern auch des Ganzen, ſowie der Ausdruck

auch Röm. 8, 23. 1 Kor. 1, 30. vorkommt. Den Zuſatz aber τῆς περιποιήσεως faßt man am beſten paſſiviſch und zwar ſo, daß das Abſtractum fürs Concrete geſetzt iſt, περιποίησις für περιποιηθέντες. In der Wahl des Ausdrucks liegt ohne Zweifel eine Beziehung auf die altteſtamentliche Benennung des Volkes Iſrael סְגֻלָּה. Vergl. 2 Moſ. 19, 5. 5 Moſ. 7, 6. 14, 2. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9. (Das ὅς im Anfang von V. 14. darf nicht auf Chriſtus bezogen werden, es geht auf πνεῦμα ἅγιον. Das Maſculinum ſteht nur mit Beziehung auf das folgende ἀῤῥαβών und vermuthlich auch, wie Joh. 14, 26. [wozu man die Bemerkungen im Comm. vergleiche] wegen der Auffaſſung des h. Geiſtes als einer Perſönlichkeit.)

§. 2. Dankſagung für den Glauben der Leſer. (1, 15—2, 10.)

15. 16. Während der Abſchnitt von V. 3. bis 14. eigentlich nur ein an das gewöhnliche Dankgebet zu Anfang ſich anſchließender Erguß der Liebe war, kommt Paulus jetzt erſt zu dem förmlichen Beginn des Briefes, wie die Parallelſtelle Kol. 1, 3. 4. 9. zeigt. Er drückt ſich aber über den Glauben und die Liebe ſeiner Leſer ſo aus, daß man ſieht, er kannte ſie einem großen Theile nach nicht ſelbſt. (Vergl. Einl. §. 1.) Dem ἀκούειν die Bedeutung „ſelbſt erfahren, aus eigner Anſchauung erkennen" beizulegen, iſt natürlich ganz unſtatthaft. Kol. 1, 4. zeigt, daß ἀκούειν vielmehr der eignen Erfahrung entgegengeſetzt wird, denn in Koloſſä war Paulus ſicher nicht geweſen. Glaube und Liebe werden übrigens hier genannt als die beiden Hauptäußerungsformen des religiöſen Lebens, zu denen 1 Theſſ. 1, 2. 3. auch noch die Hoffnung gefügt wird. Ganz ähnlich ſind übrigens die Briefanfänge 1 Kor. 1, 4. Phil. 1, 3. 2 Theſſ. 1, 2. 3. (V. 15. iſt das κἀγὼ auf das Gebet aller andern Gläubigen zu beziehen, welche Paulus vorausſetzt, „wie alle, ſo denke auch ich." — Wie bei τὴν ἀγάπην τὴν εἰς, ſo erwartet man auch in dem erſten Satze τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν eine Wiederholung des Artikels vor ἐν τῷ κυρίῳ. Vergl. darüber Harleß S. 84. Ähnliche Beiſpiele finden ſich Röm. 3, 25. 2 Kor. 7, 7. Kol. 1, 4. — Die Liebe iſt hier zunächſt nur als φιλαδελφία beſchrieben,

mit der wahren Bruderliebe iſt aber auch die allgemeine Menſch
liebe nothwendig gegeben. Vergl. 2 Petr. 1, 7.)

17. Die Aufgabe des Gebets für die Leſer iſt nun, Gott ihnen den Geiſt der Weisheit und der Offenbarung ver hen möge, d. h. daß Gott die höchſten und erhabenſten Bildun des Geiſtes unter ihnen hervorrufen möge. Da eben von (V. 14.) davon die Rede war, daß die Gläubigen verſiegelt ſe mit dem h. Geiſte der Verheißung und ihn als Pfand des kü tigen Erbes beſäßen; ſo kann hier das: ἵνα δῴη ὑμῖν πνεῦ nicht ſo verſtanden werden, als ſolle ihnen überhaupt erſt Geiſt gegeben werden, ſondern nur ſo, daß der Geiſt in ih in eigenthümlicher tieferer Weiſe wirkſam werden möge. W hier demnach wieder die σοφία (wie V. 8.) genannt wird, ſcheint hier von dem Charisma der Weisheit die Rede zu ſe woran wir V. 8. ſchon deshalb nicht denken konnten, weil kein Charisma der φρόνησις giebt und geben kann. (Vergl. 1 Kor. 12, 8.) Beide Ausdrücke, σοφία und φρόνησις, ſte aber V. 8. ſo zuſammen, daß nur beide oder keiner von ih von charismatiſcher Wirkſamkeit des Geiſtes verſtanden wer darf. Hier ſcheint aber πνεῦμα σοφίας ähnlich wie 1 Kor. 12 λόγος σοφίας vom Charisma zu ſtehen. Der Apoſtel unterſc det alſo die allgemeine Wirkſamkeit des h. Geiſtes, wie ſie i immer in der Kirche thätig iſt, welche alle Kräfte des Menſc anregt, ſteigert und heiligt, von der beſondern charismatiſc Wirkſamkeit deſſelben, welche nur in der früheſten Zeit der Ki ſtatt fand. (Auch 1 Kor. 14, 12. kommt πνεῦμα geradezu Charismata vor.) Nach dieſer Faſſung des ἵνα δῴη ὑμῖν πνε σοφίας erklärt ſich denn auch allein das ſchwierige, ſonſt gar n genügend zu deutende καὶ scil. πνεῦμα ἀποκαλύψεως. Es nemlich ἀποκάλυψις hier, wie 1 Kor. 14, 6. 26., das Chari Offenbarungen empfangen zu können, alſo ein Prophet zu ſ Will man dagegen hier ἀποκάλυψις in der ganz allgemeinen B deutung „Offenbarung Gottes an die Menſchen" faſſen, ſo wi nothwendig folgende Stellung der Worte erforderlich ſeyn: ἐ ὑμῖν ἀποκάλυψιν πνεύματος σοφίας. Die Berufung auf Hendiadyoin kann die Härte der Stellung offenbar nicht mild Harleß findet die Stelle Röm. 11, 29. am ähnlichſten mit ſerer Stelle; allerdings enthält dort das ſpäter ſtehende κλ

en Grund für die *χαρίσματα*, aber ſo nicht hier die *ἀποκάλυψις* en Grund für die *σοφία*, ſondern es wird dieſer Erklärung zu- olge durch die *ἀποκάλυψις* eine Beſtimmung zum *πνεῦμα* hin- zugefügt. Daß dieſe ſo nachgebracht werden könne, iſt ſicher durch kein Beiſpiel zu belegen. (*Ἵνα* mit folgendem *δῴη* iſt nicht *τελικῶς* zu faſſen, ſondern aus dem ſpätern abgeſchwächten Gebrauch der Partikel nach den Wörtern des Befehlens, Bittens u. ſ. w. zu erklären. Vergl. Winer's Gr. S. 310. — Über das *ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου* vergl. zu V. 3. — Der Zuſatz *πατὴρ τῆς δόξης* erklärt ſich dem Sinne nach daraus, daß die im Fol- genden genannten Charismata eben Wirkungen der göttlichen *δόξα* ſind; die Form aber iſt ungewöhnlich. Apoſtelgeſch. 7, 2. fin- den wir den Ausdruck *ὁ Θεὸς τῆς δόξης*, was ſich auch Pſ. 29, 3. bei den LXX. findet für das hebr. אֵל־הַכָּבוֹד. Dagegen fin- det ſich Pſ. 24, 7. *ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* für das hebr. מֶלֶךְ הַכָּבוֹד. Unſer Ausdruck *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* iſt aber ohne Analogie. Die Annahme eines Hendiadyoin, wornach es gleich *πατὴρ ἔνδοξος* wäre, iſt wenig wahrſcheinlich; es kommt hier nicht auf ein lobendes Epitheton Gottes an, ſondern auf die Bezeichnung, daß von Gott die *δόξα* ausgeht, er die Quelle derſelben iſt. Es iſt daher am angemeſſenſten, *πατὴρ* hier in dem weitern Sinne als auctor, fons, zu faſſen, wie 2 Kor. 1, 3. *πατὴρ τῶν οἰκτιρ- μῶν* ſteht. Ähnlich heißt Joh. 8, 44. der Teufel *ὁ πατὴρ τοῦ ψεύδους*, weil die Lüge von ihm ausgeht. — Die Annahme der Kirchenväter, der noch Bengel beiſtimmt, daß *δόξα* hier Name Chriſti ſey, bedarf keiner Widerlegung, da ſchwerlich mehr ihr Jemand Beifall ſchenken wird)

18. Nach der Beziehung des *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκα- λύψεως* auf die Charismata der Weisheit und Weiſſagung kann natürlich das *ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* nicht an das Vorhergehende angeſchloſſen werden, wie diejenigen anzunehmen pflegen, welche V. 17. nur an die allgemeine Geiſteswirkung gedacht wiſſen wollen, ſondern an das Folgende, ſo daß der Sinn der Worte dieſer iſt: „daß er euch geben möge Geiſtesgaben der Weisheit und Offen- barung, in ſeiner (d. i. Gottes) Erkenntniß erleuchtete Augen.“ In der Art der Zuſammenſtellung liegt nun ſchon, daß der letz- tere Ausdruck nichts Anderes, Höheres neben den Gaben der Weisheit und Offenbarung bezeichnen ſoll (wäre das, dann würde

καὶ nicht fehlen), ſondern daß dadurch der ſubjective Zuſtand
ſen, in dem die Gaben der Weisheit und Offenbarung wirkſ
ſind, beſchrieben wird. Die folgende Ausführung nemlich:
τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν κ. τ. λ. enthält eben die ſpecialiſi
Aufzählung der Beziehungen, über welche die Gaben des W
heit und der Offenbarung Licht verbreiten im Innern des M
ſchen. In dem φωτίζεσθαι liegt hier nemlich die Beziehung
den Geiſt, als auf das Lichtprincip (vergl. zu Joh. 1, 4.
das die Seelen der Menſchen erleuchtet (vergl. Pſ. 13,
Nur die Anknüpfung des ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ dem Sinne nach
fraglich. Man hat ἐν in der Bedeutung εἰς nehmen wollen
dann den Sinn ſo beſtimmt: Gott gebe euch erleuchtete Aug
daß ihr zur Erkenntniß Gottes kommt. Allein abgeſehen von
unſtatthaften Vertauſchung der Präpoſition ἐν und εἰς, p
dieſer Sinn hier deshalb nicht in den Zuſammenhang, weil ja
den Leſern, als Gläubigen an Chriſtus (V. 15.), die Gottes
kenntniß vorauszuſetzen iſt. (Vergl. zu Joh. 17, 3.) Vielm
iſt ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ als Bezeichnung des ſchon vorhande
Zuſtandes der Leſer zu faſſen, auf dem ſich die geiſtige Erleu
tung, als höhere Lebensſtufe, erheben ſoll. Der Sinn der W
wäre dann ſo zu faſſen: Gott gebe euch, als in der Gottes
kenntniß Stehenden, und von ihr aus, erleuchtete Augen.
dieſe Faſſung der Worte ſpricht auch die hier wieder zu verg
chende Parallele Kol. 1, 9., wo in den Worten ἵνα πληρωθ
τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέ
πνευματικῇ, ebenfalls die Gotteserkenntniß (die nur näher
ſtimmt wird als Erkenntniß ſeines Willens im Erlöſungswe
vorausgeſetzt iſt, und von ihr aus ein Wachsthum in der W
heit von Gott erbeten wird; ſo daß die Worte ſo zu umſchrei
ſind: ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν — εἰς τὸ εἶναι ἐν σοφ
Aber die Hauptſchwierigkeit in V. 18. bildet der Ausdr
ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, der aller bibliſchen Phyſiologie ger
zu entgegen zu ſeyn ſcheint. Das Bild des Auges führt nem
nothwendig auf die erkennende Thätigkeit, und daß dieſe auch
gemeint iſt, zeigt das folgende εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, dage
bezeichnet καρδία, wie לֵב, die empfindende und begehrende S
der Pſyche. (Vergl. opusc. theol. pag. 159.) Die Lesart
text. rec. διανοίας würde freilich die Schwierigkeit völlig hel

s iſt zu klar, daß dieſelbe eine bloße Correctur des ſchwie-
αρδίας (vielleicht veranlaßt durch das ἐσκοτισμένοι τῇ δια
, 18.) iſt, als daß ſie gebilligt werden könnte. Wie hätte,
urſprünglich διανοίας im Text ſtand, dafür καρδίας ge-
n werden können! Sehen wir uns nun im Sprachgebrauch
. T. um, ſo fehlen keineswegs Analogieen, woraus dieſe
öhnliche Verbindung erklärlich wird. So leſen wir Joh. 12,
εἶν καρδίᾳ, wo man auch διανοίᾳ erwarten ſollte, und
ſt im A. und N. T. von Gedanken des Herzens die Rede.
. Mt. 15, 19. Lc. 24, 38. Hebr. 4, 12.) Es iſt dabei
m eine ungenaue Verwechſelung der Vermögen des Den-
nd Empfindens, nicht an eine Synekdoche, wornach καρδία
r ganzen Menſchen ſteht, zu denken, ſondern dieſe Aus-
veiſen ſind folgendermaßen zu erklären*). Die h. Schrift
dann von einem Denken, oder von Gedanken des Herzens,
ſie hervorheben will, daß der Menſch mit ſeiner innern Nei-
n die Gedanken eingegangen iſt, ſie zu Acten ſeiner Per-
eit gemacht hat. Iſt dies nicht der Fall, ſind ſie bloße
ge des Denkens, ohne daß die Neigung in ſie eingegan-
re, ſo erſcheinen ſie als bloße Gedanken des Kopfes, um
o auszudrücken. So iſt nun auch der Ausdruck „erleuchtete
des Herzens," nicht einerlei mit dem „erleuchtete Augen
ῦς," vielmehr beſagt jener erſtere mehr, er ſetzt die Erleuch-
es νοῦς voraus, ſpricht aber zugleich die Gewinnung der
en Neigung für das erleuchtende Princip aus. Bileam
. B., daß ein hoher Grad geiſtiger Erleuchtung mit Abkehr
erzens von dem erleuchtenden Princip vereinigt ſeyn kann,
ner ſolchen will der Apoſtel nicht reden, ſondern von jener
htung, welche den innerſten Kern der Perſönlichkeit ſich ge-
macht, welche Geiſt und Seele in allen ihren Anlagen mit
Lichte erfüllt. — Als das Reſultat dieſer von Gott erbe-
Gnadenwirkung ſtellt ſich nun das εἰδέναι τίς ἐστιν ἡ ἐλ-
ῆς κλήσεως αὐτοῦ κ. τ. λ. heraus. Daß hier nun von
i bloß äußerlichen verſtandesmäßigen Wiſſen der genannten
e außer ſich die Rede iſt, das verſteht ſich von ſelbſt, denn
nn der Menſch ohne eine beſondere Gnadenwirkung erlan-

*) vergl. im Comm. Th. 1. zu Lc. 2, 35.

gen; es iſt vielmehr ein ſolches Wiſſen gemeint, das zugleich ei weſentliches Erfahren iſt, ſo daß der Hoffende das Zukünftig Ewige ſchon dem Keime nach in ſich trägt. So iſt auch ſcho die γνῶσις oder ἐπίγνωσις in der Schrift als Weſenwiſſe aufzufaſſen, als ein ſolches Erkennen, in dem der Erkennende da Erkannte thatſächlich beſitzt und in ſich trägt. (Vergl. zu Jo 17, 3.) Zwiſchen den beiden Formen γνῶσις und ἐπίγνωσις kann ich übrigens nicht mit Böhmer und Harleß den Unterſchie einer genauern und weniger genauen Erkenntniß ſtatuiren; den wenn auch richtig iſt, daß in den Compoſitis mit ἐπὶ die Be deutung des Simpler gewöhnlich verſtärkt erſcheint, ſo finde wir doch im Sprachgebrauch des N. T., und namentlich de Apoſtels Paulus, bei ἐπίγνωσις und γνῶσις dieſen Kanon nich zur Anwendung gebracht. Gerade da, wo von der geſteigertſte Form der Erkenntniß, der charismatiſchen, die Rede iſt, wird nich ἐπίγνωσις, ſondern γνῶσις gebraucht. (Vergl. 1 Kor. 12, 8 13, 8.)

19. Der Gegenſtand, worüber der Geiſt die Leſer erleuchte ſoll, iſt ein Einiger, in dem aber alles Wiſſenswürdige beſch iſt, nemlich die künftige Herrlichkeit, das Reich Gottes in ſeine Vollendung. Dieſen Einen Gegenſtand führt Paulus in drei Mo menten durch. In dem erſten τίς ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ kann die Hoffnung wegen des τίς nicht als ſubjectiver Zuſtand gefaßt wer den, denn nicht von der Höhe des ſubjectiven Hoffnungszuſtandes, als einem Object des erhöheten Wiſſens, kann hier die Rede ſeyn, ſondern nur von der Größe des Objectes der Hoffnung ſelbſt. Τίς ſteht hier, wie in den folgenden Stellen, gleich ποταπός. Der Sinn iſt alſo: damit ihr wiſſen mögt, wie erhaben der Ge genſtand der Hoffnung iſt, den Gottes Berufung euch vorhält. Vom ſubjectiven Zuſtande verſtanden ließen ſich die Worte nur ſo überſetzen: damit ihr wiſſen mögt, von welcher Beſchaffenheit der Hoffnungszuſtand iſt, den Gottes Berufung in euch hervorruft. Demnach müßte hier dem τίς eine andere Bedeutung als in den beiden andern Gliedern gegeben werden; auch bedarf es ja keiner beſondern Gnadenwirkung, um zu erkennen, von welcher Beſchaf fenheit die ſubjective Hoffnung iſt, wohl aber wird ſie erfordert, um den wahren Gegenſtand der Hoffnung, das noch verborgene Reich Gottes, zu dem die Gläubigen berufen ſind, zu erkennen. —

Der ganz allgemeine Ausdruck ἐλπὶς τῆς κλήσεως wird dann im zweiten Moment als die κληρονομία bezeichnet, auf welche die Gläubigen nach ihrer Kindſchaft (V. 5.) Anſprüche haben, und deren Unterpfand (V. 14.) der Geiſt iſt, den ihnen Gott gegeben hat. Ihre Größe wird durch die Worte τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης (Kol. 1, 27.) ausgedrückt; dieſe Herrlichkeit iſt dem natürlichen Menſchen unfaßbar, nur die erleuchteten Augen des Herzens vermögen ſie zu faſſen. (Vergl. zu 1 Kor. 2, 9.) Ungewiß iſt die Anknüpfung des ἐν τοῖς ἁγίοις. Koppe und Winer (Gr. S. 129.) wollen es an τίς scil. ἐστι anſchließen: „wie groß in den Heiligen der Reichthum der Herrlichkeit des Erbes iſt.“ Allein Harleß hat dieſe Verbindung mit den triftigſten Gründen als unſtatthaft dargethan; wenn dies der Sinn der Worte ſeyn ſollte, müßte ἐν τοῖς ἁγίοις früher geſtellt ſeyn, nemlich vor πλοῦτος, auch erhält durch dieſe Verbindung ἐν τοῖς ἁγίοις den Nachdruck, der nach dem Zuſammenhange auf πλοῦτος liegen muß. Nach den Parallelſtellen 4 Moſ. 18, 23. Apoſtelgeſch. 20, V. 26, 18. kann ſich ἐν τοῖς ἁγίοις nur an κληρονομία anſchließen und ἐν nur in der Bedeutung „unter“ ἐν μέσῳ gefaßt werden. Vermuthlich ſchwebte dem Apoſtel dieſelbe Idee vor, die in den Evangelien durch die Formel „mit Abraham, Iſaak und Jakob zu Tiſche ſitzen“ ausgedrückt wird, nemlich die Vereinigung der Gläubigen mit allen Heiligen der Vorzeit im Reiche Gottes. — Als das dritte Moment der durch den h. Geiſt gewirkten höhern Erkenntniß wird endlich genannt: τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας. Nach der Beziehung auf die ἐλπὶς und die κληρονομία iſt die Größe der göttlichen Macht, zu deren Erkenntniß Gottes Geiſt leitet, auch ſpeciell auf die zukünftige Offenbarung an den Gläubigen zu beziehen, indem ſie für das Reich Gottes, welches das Erbe iſt, bereitet werden. Dieſe die Gläubigen vollendende Kraft Gottes wirkt zwar auch ſchon hienieden in ihnen, und iſt in dieſer irdiſchen Wirkſamkeit eine Bürgſchaft für die künftige Vollendung, in ihrer vollen Größe wird ſie ſich aber erſt am Ende der Entwicklung durch die Erweckung aus dem Tode und durch die Bekleidung mit dem σῶμα πνευματικόν offenbaren. (Ὑπερβάλλω findet ſich im N. T., eben ſo wie ὑπερβαλλόντως, ὑπερβολή, nur bei Paulus. Vergl. 2 Kor. 3, 10. 9, 14. Epheſ. 2, 7. 3, 19.)

20. Als höchſten Ausdruck der göttlichen Macht hebt der Apoſtel, wie es gewöhnlich geſchieht im N. T., die Wirkſamkeit Gottes in Chriſto, ſeine Auferweckung von den Todten hervor; gemäß dieſer Macht (κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ.) wirkt Gott auch auf die Gläubigen (εἰς τοὺς πιστεύοντας). Nach dieſem Zuſammenhange kann nicht wohl zweifelhaft ſeyn, daß die überſchwängliche Größe der Kraft, von der eben vorher die Rede war, eben nach dem Sinne Pauli ſpeciell bezogen werden ſoll auf die allgemeine Auferweckung aller Gläubigen aus dem Tode, mit der das Reich Gottes, der heilige Gegenſtand der chriſtlichen Hoffnung, ſich in ſeiner Herrlichkeit offenbart. Die Auferweckung des Leibes iſt nemlich die höchſte Offenbarung Gottes als der Kraft und der wahren ζωὴ im Menſchen nach bibliſcher Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe. Dafür ſpricht auch die Stelle 2, 1. in Verbindung mit V. 5., die ſich unmittelbar hier anſchließt, in dem alles dazwiſchen Liegende nur Nebengedanken ſind, die Chriſti Verherrlichung zum Zwecke haben. An der hier vorgetragenen Verbindung des κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ. „gemäß der Wirkſamkeit" u. ſ. w., ſo daß dadurch die ὑπερβάλλον μέγεθος κ. τ. λ. näher beſtimmt wird, für die alles ſpricht, könnte die Vergleichung von Kol. 2, 12. irre machen, welche Stelle allerdings unſerer nahe verwandt iſt. Dort heißt es nämlich ἐν ᾧ (Χριστῷ) καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν. Hier iſt πίστις τῆς ἐνεργείας Θεοῦ ohne Zweifel „Glauben, welchen Gott gewirkt, durch ſeine Wirkſamkeit hervorgerufen hat." Hiernach könnte man, wie namentlich Bähr für nöthig hält, auch hier verbinden zu müſſen glauben: τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν „die gläubig ſind vermittelſt der Wirkſamkeit Gottes," d. h. die durch Gottes Kraft zum Glauben gelangt ſind. Allein es leuchtet ein, daß wir die Benutzung der Parallelſtellen (die allerdings für unſern Brief, wenn ſie dem Koloſſerbriefe entnommen ſind, ganz beſonders beachtet werden müſſen), nicht ſo weit ausdehnen dürfen, daß wir den vorliegenden Context dadurch beeinträchtigen. Hier kann nach dem folgenden ἣν ἐνήργησε gar nicht zweifelhaft bleiben, daß durch κατὰ τὴν ἐνέργειαν eine nähere Beſtimmung des ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως beigebracht werden ſoll. (Die Zuſammenſtellung κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ hat in Stellen wie

pheſ. 6, 10. Hiob 21, 23. Analoga. Eine zweckloſe Häufung
on Synonymen iſt in keinem Falle darin zu ſehen. Die ἐνέρ-
εια iſt zuvörderſt die actuelle Äußerung der Kraft; dieſer Aus-
uck ſondert ſich alſo ganz klar und ſcharf von den beiden an-
ern ab. Näher verwandt ſind allerdings κράτος und ἰσχὺς.
Beide ſcheiden ſich aber nach Harleß's Annahme ſo, daß ἰσχὺς
ie Kraft an ſich, die Stärke, κράτος aber ihr Verhältniß nach
ußen, die Macht, das Übermögen eines andern, bezeichnet.
Ähnlich ſagt Calvin: robur est quasi radix, potentia autem
ibor, efficacia fructus.

Bis hierher zeigte ſich nun von V. 15. an eine ganz natür-
iche Satzbildung; nach dem ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν läßt der
poſtel aber eine Reihe von Sätzen folgen (V. 20—23.), welche
ämmtlich die Perſon Chriſti und deſſen Herrlichkeit betreffen und
ur durch καὶ an einander gereiht werden, ſo wie wir früher
V. 6—14.) eine Reihe von Sätzen bloß durch Relativa ver-
unden fanden. Erſt 2, 1. faßt Paulus den Gedanken von V. 19.
ieder auf, läßt ihn aber gleich wieder fallen, um V. 2. 3.
nige durch Relativverbindungen verknüpfte Nebengedanken aus-
uführen; erſt 2, 4 ff. bleibt er endlich bei dem Hauptgedanken,
u ihn V. 7. abzuſchließen. Dieſe Stylbeſchaffenheit läßt auf
ne große Bewegung in der Seele des Apoſtels ſchließen, als er
rieb, die ihn zu keiner geregelten Ordnung ſeiner Gedanken
ommen, ſondern dieſelben wie in einem Strom ausſchütten ließ.

20—23. Dieſe Stelle aber (V. 20—23.) iſt eine Haupt-
elle für die Pauliniſche Chriſtologie. Sie ergänzt ſich mit an-
rn wichtigen Stellen, woraus ſich die Kenntniß der Lehre Pauli
n Chriſto, die er ſonſt gewöhnlich als bekannt vorausſetzt,
öpfen läßt, zunächſt mit Kol. 1, 14—19. Während nemlich
i Koloſſerbriefe Chriſtus mehr nach ſeinem ewigen, zeitloſen Seyn
fgefaßt wird, als das Wort, das im Anfang war, wie Johan-
s ſich ausdrückt, finden wir den Erlöſer hier nach ſeiner menſch-
hen Seite vorherrſchend dargeſtellt und zwar in der Erhöhung
ſelben durch die Himmelfahrt und ſein Sitzen zur Rechten
ottes als Weltregent. In dieſer Beziehung auf die menſch-
he Natur Chriſti ergänzt unſere Stelle der Philipperbrief, der
ar 2, 9—11. eben ſo wie hier die Erhöhung Chriſti ſchildert,
r unmittelbar vorher 2, 6—8. den Stand der Erniedrigung

nach seinen Stufen charakterisirt. In den drei Stellen daher, Ephes. 1, 20—23. Kol. 1, 14—19. Phil. 2, 6—11., ist die ganze Pauliniſche Chriſtologie zuſammengefaßt. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweiſen wir wegen des hier nicht zur Sprache Gebrachten rückſichtlich der Lehre von Chriſto ein für allemal auf die Erklärungen von Phil. 2, 6—11. und Kol. 1, 14—19. — An die Erweckung Chriſti von den Todten reiht Paulus zunächſt V. 20. ſein Sitzen zur Rechten Gottes in der himmliſchen Welt, das ſeine Himmelfahrt vorausſetzt. Als ſitzen zur Rechten Gottes (vergl. über das καθίζειν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ den Comm. zu Mt. 26, 62—66. und über ἐν τοῖς ἐπουρανίοις zu Epheſ. 1, 3. vergl. mit Hebr. 8, 1.) iſt Chriſtus aber (V. 21.) als Theilnehmer an der göttlichen Weltregierung höher als alle geſchaffene, ſomit abgeleitete Gewalt. Die Ausdrücke ὑπεράνω (was hier nicht von ὑπέρ verſchieden iſt, vergl. auch 4, 10. und Hebr. 7, 26. 9, 5.) πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος bezeichnen natürlich zunächſt himmliſche Gewalten (was vermuthlich auch hier, wie Kol. 1, 16., eine Beziehung auf die Überſchätzung der Engelwelt von manchen Irrlehrern hat, nur freilich hier nicht auf gegenwärtige, ſondern bloß auf möglich künftige Irrlehrer, vergl. die Einl. §. 2.), ohne daß es hier motivirt wäre, gute oder böſe Engel *) allein zu verſtehen; Chriſtus ſteht ja nur, wie 1 Kor. 15, 24., wo auch ἀρχή, ἐξουσία und δύναμις zuſammenſtehen, als der Herrſcher aller Herrſcher überhaupt bezeichnet werden, ohne Beziehung auf die ſittliche Stellung derſelben. Kol. 1, 16. ſtehen folgende vier Ausdrücke in ähnlicher Weiſe zuſammen: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, auch ohne Unterſcheidung zwiſchen guten und böſen Engeln. Wie aber Kol. 1, 16, ſo ſcheint auch hier die Häufung der Synonyma, welche Gewalten, Herrſchaften bezeichnen ſollen, nicht bloß himmliſche Gewalten, ſondern auch alles, was ſich als Macht, Herrſchaft kund giebt, zu bezeichnen. Dann ergiebt ſich von ſelbſt, daß nicht näher nachzuweiſen iſt, wie ſich die einzelnen Ausdrücke zu verſchiedenen Engelclaſſen verhalten; daß es auch unter den Engeln Ober- und Unterordnung giebt, wie unter den Bildungen auf der

*) Daß die Ausdrücke auch böſe Engel bezeichnen können, zeigen die Stellen Epheſ. 6, 12. Kol. 2, 15., wozu man den Comm. vergleiche.

Erde, das ſteht feſt, aber wie ſie ſich unterſcheiden, läßt ſich nicht darthun. Die rabbiniſchen Träumereien über die Engelclaſſen ſind eben ſo willkührlich und unter einander widerſprechend als die der Gnoſtiker und Myſtiker. (Vergl. darüber Harleß z. d. St.) Wie ganz allgemein der Apoſtel den Begriff der Herrſchaft faßt, zeigt beſonders der Zuſatz καὶ παντὸς ὀνόματος κ. τ. λ., worin durch ὄνομα jede perſönliche Weſenheit, und, mit Beziehung auf das Vorhergehende, jede irgendwie herrſchende Perſönlichkeit bezeichnet iſt; man ſieht daher nicht, mit welchem Grunde hiernach die Herrſcher der Erde ausgeſchloſſen ſeyn ſollen. Man kann demnach nur ſagen mit Chryſoſtomus: ἄρα ἐστὶ δυνάμεών τινων ὀνόματα ἡμῖν ἄσημα καὶ οὐ γνωριζόμενα. Auch die abſtracten Formen: ἀρχή, ἐξουσία κ. τ. λ. ſollen ohne Zweifel dazu dienen, die Idee der Gewalt ſo unbeſtimmt und allgemein wie möglich zu halten. Daher iſt die Annahme Meyer's (z. d. St.) durchaus unſtatthaft, wornach δυναμεῖς ſeine Beziehung auf das hebr. צבאות haben und Engelheere bedeuten ſoll. In dem Sinn von Engelheeren gehören vielmehr die ἀρχαὶ, die ἐξουσίαι κ. τ. λ. mit zu den δυναμεῖς, hier werden ſie aber von ihnen unterſchieden. Nicht einmal einen Klimax oder Antiklimax kann man mit einiger Sicherheit in den Worten nachweiſen. — Die Schlußworte von V. 21. endlich: ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, würden die Frage, ob hier auch an irdiſche Gewalten zu denken iſt, zur Entſcheidung bringen, wenn man den αἰὼν μέλλων von der himmliſchen Welt und αἰὼν οὗτος von der irdiſchen verſtehen dürfte, wie Meyer will. Allein in dieſer Bedeutung finden wir die Ausdrücke im N. T. nie, ſondern immer in der bekannten ſchon zu Mt. 12, 32. entwickelten, wornach αἰὼν οὗτος die irdiſche Ordnung der Dinge bedeutet, in der die Sünde vorherrſcht, αἰὼν μέλλων die heilige, durch Chriſtus begründete Weltordnung, die dann entweder bloß innerlich oder zugleich auch äußerlich realiſirt gefaßt werden kann, eben ſo wie βασιλεία τ. Θ. eine ſolche doppelte Faſſung geſtattet. (Vergl. den Comm. zu Mt. 3, 2.) Die Worte laſſen ſich alſo nur ſo faſſen, daß die Zukunft darin der Gegenwart gegenübergeſtellt wird; „nicht bloß, was jetzt, ſondern auch künftig für ein Name genannt werden mag, Chriſtus iſt über alles.“

Ähnlich wird Röm. 8, 38. neben ἄγγελοι und ἀρχαὶ geſ
ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα.

In V. 22. wird dann der über alles erhöhete Chriſtus
ſeinem Verhältniß zu dem ihm Unterworfenen näher beſchrieb
es verſteht ſich nemlich von ſelbſt, daß, wenn das Größere, H
ſchende Chriſto unterworfen iſt, noch mehr das Geringere es
muß. In dem πάντα ὑπέταξε iſt demnach nicht bloß die
ziehung auf die unmittelbar vorhergehenden ἀρχαὶ, ἐξουσίαι κ. τ
feſtzuhalten, ſondern es iſt auf die Geſammtheit des Geſchaffenen a
zudehnen. Von einer Tautologie mit dem Vorhergehenden k
ſchon hiernach nicht die Rede ſeyn; vielmehr tritt das πάντα
ἔταξε als die nothwendige Folge des καθίζειν ἐν δεξιᾷ ὑπερ
πάσης ἀρχῆς κ. τ. λ. heraus. Allein nach dem Zuſammenha
des πάντα ὑπέταξε mit dem Folgenden ἔδωκε κεφαλὴν τῇ ἐκκ
σίᾳ und nach Vergleichung der Parallelſtelle 1 Kor. 15, 2
wo die Anſpielung auf die Stellen des A. T. Pſ. 8, 7. 110
deutlicher heraustritt, ſcheint ſich für unſere Stelle noch eine
ſondere Beziehung aufzudrängen für die Formel πάντα ὑπέ
κ. τ. λ. Nemlich als Haupt für die Kirche iſt natürlich Chri
eben auch ihr Herrſcher, offenbar aber kann nicht geſagt wer
die Glieder der Kirche ſind Chriſto zu Füßen gelegt; der Ap
läßt vielmehr das Verhältniß des Erlöſers zur Kirche ganz
ſondert auftreten. Darnach dürfte der erſte Satz von V.
καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, ſpeciell auf
Chriſto Widerſtrebende und durch ſeine Übermacht Niedergehal
(wozu namentlich auch die bewußtloſe Schöpfung zu rechnen
vergl. Phil. 3, 21.) zu beziehen ſeyn, während der zweite
καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, auf Ch
Verhältniß zu denjenigen geht, die ſich ihm in Liebe hingeg
haben, und dadurch ſein Eigenthum geworden ſind. Das hi
gefügte ὑπὲρ πάντα beſtimmt nur den Begriff der κεφαλὴ nä
die Apoſtel und Propheten waren auch in gewiſſem Sinne H
ter der Kirche, aber Chriſtus war κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα. (Rü
will διδόναι hier in der eigentlichen Bedeutung feſthalten: „
hat Chriſtum der Kirche zum Haupt über alles gegeben.“ A
nach 4, 11. ſcheint angemeſſener auch hier διδόναι nach
Hebr. נָתַן gleich τιθέναι zu faſſen, ſo daß es die Bedeut
„vorſetzen, nach göttlichem Rathſchluß anordnen“ hat.)

In V. 23. endlich wird in Folge des Bildes vom Haupt ie Kirche als Chriſti σῶμα dargeſtellt (vergl. zu 1 Kor. 12, 12.), as vom Haupte aus nicht bloß geleitet, ſondern auch mit ſei=em Leben ſelbſt erfüllt wird, weshalb die Kirche ſelbſt Chriſtus heißt. Allein bevor wir zur Erklärung der äußerſt dunkeln Worte: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, an ſich und in dem Zuſammenhange unſerer Stelle eingehen, müſſen wir erſt eine Unterſuchung des Sprachgebrauchs rückſichtlich des Wortes πλήρωμα voranſchicken. Man hat in dem Worte πλήρωμα eine polemiſche Beziehung auf gnoſtiſche Irrlehrer finden wollen, wie ſie Paulus im Briefe an die Koloſſer bekämpft; ſo namentlich unter den Neuern noch Meyer und Bähr. Die ſpätern Gnoſtiker, namentlich Valentinus und ſeine Schule, bezeichneten nemlich mit πλήρωμα die geſammte Lebensfülle des Lichtreichs, im Gegenſatz gegen das κένωμα, hiergegen ſoll nun Paulus Chriſtum als das wahre Pleroma dargeſtellt haben. (Vergl. Neander's Geſchichte der chr. Kirche. B. I. Abth. 2. S. 466 ff.) Allein zuvörderſt läßt ſich nicht nachweiſen, daß dieſer Sprachgebrauch ſchon bei den Häretikern der apoſtoliſchen Zeit ſtatt fand; denn lag ja in dieſer Benennung πλήρωμα durchaus nichts Tadelnswerthes, ſondern nur in der Art, wie die Irrlehrer ſich das Lichtreich ſelbſt und im Gegenſatz gegen das κένωμα dachten, die bloße Anwendung des Wortes konnte davon nichts widerlegen; endlich aber findet ſich in den Stellen des Epheſier= und Koloſſerbriefes, in denen das Wort πλήρωμα vorkommt (Epheſ. 3, 19. 4, 13. Kol. 1, 19. 2, 9.), wie ſchon Harleß z. d. St. bemerkt, gar keine Andeutung, daß in dem Worte etwas Polemiſches liegt, vielmehr könnte umgekehrt wahrſcheinlicher ſcheinen, daß die Gnoſtiker ſich aus dem apoſtoliſchen Sprachgebrauch das Wort für ihre Begriffe entlehnt hätten. Aber auch eine Parallele zwiſchen dem πλήρωμα und dem bekannten rabbiniſch=kabbaliſtiſchen Terminus שְׁכִינָה können wir nicht anerkennen. Dieſer letztere Ausdruck nemlich bezeichnet zunächſt (vergl. Buxtorf. lex. talm. pag. 2394.) eine Erſcheinungsform des Göttlichen, oder umgekehrt das Göttliche, ſofern es den Menſchen in einer Erſcheinungsform ſich kund giebt. (Vergl. zu Joh. 1, 1.) Allmählig mogte dieſe Urbedeutung ſich im Bewußtſeyn vermiſchen und Schechinah geradezu für Gott ſtehen, aber immer doch bedeutete

es den Sohn Gottes, den Offenbarer des Vaters, von dem den h. Geiſt nicht geſondert dachte. Ganz anders aber πλήρ wenn es von Gott gebraucht wird; dieſes Wort bezeichnet n eine Offenbarungsform Gottes, noch Gott ſelbſt als den O barer, ſondern nur die unendliche Lebensfülle, die Mannigfa keit der Kräfte, welche das göttliche Weſen beſchließt, un denn Gott als den unendlichen. Die Beziehung auf Erfüllung der Welt durch Gott liegt an ſich in dem Ausdr nicht, ſondern nur die Selbſterfüllung Gottes iſt darin au ſprochen. Betrachten wir den Ausdruck πλήρωμα überhaupt her, ſo finden wir, daß die beiden Formen der claſſiſchen Spr πλήρωσις und πλήρωμα im N. T. in dem letztern Ausdruck ſammengefaßt ſind. Πλήρωσις heißt die Thätigkeit des Füll πλήρωμα der Zuſtand des Gefülltſeyns und das, was füllt. E werden auch bei Claſſikern beide Ausdrücke gegenſeitig verwech (Vergl. Paſſow u. d. W.) In der Sprache des N. T. k men nun beide Bedeutungen bei πλήρωμα vor, die Form π ρωσις findet ſich gar nicht. So heißt Röm. 13, 10. in Worten πλήρωμα τοῦ νόμου ἡ ἀγάπη, der Ausdruck ſo viel πλήρωσις, „die Liebe bewirkt die Geſetzesbeobachtung.“ Dag Mr. 8, 20. heißt σπυρίδων πληρώματα „die Füllung der K das, was dieſelben anfüllt,“ wie πλήρωμα πόλεως „die Einw nerſchaft einer Stadt.“ Hiernach kann πλήρωμα an unſerer St und überall, wo es ſich auf Gott bezieht, entweder nur heiß die füllende Thätigkeit Gottes oder der Zuſtand Gefülltſeyns. So heißt es Kol. 2, 9. πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος, wodurch das göttliche Weſen an ſich bezeichnet wer ſoll (ohne Beziehung auf die Welt), ſofern es von unendli Kraft erfüllt iſt. Dieſe Stelle erläutert den Ausdruck πλήρ in Kol. 1, 19., wo πᾶν τὸ πλήρωμα ebenfalls nur heißen ka „der Zuſtand der Gotteserfülltheit, das göttliche Weſen, in ſo es erfüllt iſt mit unendlichen Kräften.“ In unſerer Stelle la ſich hiernach die Worte: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι π ρουμένου, nach Pauliniſchem Sprachgebrauch übertragen: „ Gotteserfülltheit deſſen, der alles in allem erfüllet,“ ſo daß Chri darin beſchrieben wäre als der in dem πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος κατοικεῖ und der als ſolcher fähig iſt, das Univer in allen ſeinen Bildungen mit ſeinen Kräften zu erfüllen. Al

ieſe an ſich zuläſſige Auffaſſung der Worte ſcheitert an der grammatiſchen Verbindung, τὸ πλήρωμα bildet eine Appoſition zu σῶμα, eine Zurückbeziehung deſſelben auf Chriſtus iſt ganz unzuläſſig. Wollte man es nemlich abhängig machen von dem ἔδωκε in dem Sinne: „Gott machte ihn zur Fülle deß, der alles in allem erfüllet," ſo wäre dieſer Sinn den Pauliniſchen Principien deshalb geradezu entgegen, weil Chriſtus die Fülle der Gottheit nicht durch einen Willensact des Vaters, ſondern naturnothwendig beſitzt; nur Prädicate der menſchlichen Natur, als die Einſetzung zum Haupt der Kirche, können auf göttliche Willensacte zurückgeführt werden. Will man hiernach τὸ πλήρωμα von der Kirche verſtehen, in ſofern Chriſtus, der alles erfüllt, auch ſie erfüllt; ſo ſtößt man wieder bei dem Participium πληρουμένου an, das, wie es ſcheint, paſſiviſch gefaßt werden muß. Die Erklärung des Chryſoſtomus, Theophylakt, Anſelm, Thomas von Aquin, Beza, Calvin, wonach πλήρωμα von der Kirche in ſofern verſtanden werden ſoll, als ſie zur κεφαλὴ die Ergänzung, das complementum, iſt, wodurch der Leib vollſtändig wird, hat ſo völlig alles gegen ſich, daß nicht ernſtlich von ihr die Rede ſeyn kann. Denn πλήρωμα kann freilich „Ergänzung" heißen, aber nur da, wo von einem Ausfall (ἥττημαι) die Rede iſt, wie Röm. 11, 12., der ausgefüllt, ergänzt wird. Und überdies heißt ja Chriſtus niemals ſo das Haupt, daß die Kirche dazu die Ergänzung bildet, er alſo ohne die Kirche ein bloßer Kopf ohne Leib wäre, ſondern ſo, daß er untrennbar verbunden mit dem Leibe der Kirche ſie mit ſeinem Geiſte erfüllt, alſo eins mit ihr iſt, keiner Ergänzung bedarf. — Was aber das Particip πληρούμενος anlangt, ſo iſt allerdings richtig, daß πληροῦσθαι ſonſt nur paſſiviſch vorkommt, weshalb Chryſoſtomus, Theophylakt, Hieronymus, es auch hier ſo genommen haben wollten; allein das τὰ πάντα ἐν πᾶσι geſtattet dieſe paſſiviſche Faſſung durchaus nicht, wie Harleß überzeugend dargethan hat, und auch Winer (Gr. S. 235.) anerkennt; weshalb nur bleibt, hier einen Solöcismus im Gebrauch von πληροῦσθαι in medialer Form mit activer Bedeutung anzuerkennen. Hiernach ſteht der Beziehung der Worte auf die Kirche, als den Leib des Herrn, nichts mehr im Wege; ſie heißt: „die Erfülltheit deſſen, der alles in allem erfüllt," um die hohe Würde derſelben hervor-

zuheben und ſie allem übrigen entgegenzuſtellen. Chriſtus über alle Gewalt und Macht erhöht, alle Widerſacher hat zu ſeinen Füßen gelegt, aber die Kirche iſt ſein Leib, er e ſie mit ſeinem heiligen Lebenselemente.

2, 1. Was oben ſchon rückſichtlich der Conſtruction t Verſes und ſeines Verhältniſſes zum Vorhergehenden und genden kurz bemerkt ward, muß hier zunächſt ſeine weitere E weiſung finden. Wir müſſen vor allem die rein gramma Verbindung von der Gedankenverknüpfung ſondern, welche hier nicht ganz parallel gehen; je nachdem man die eine oder dere allein ins Auge faßte, kam man zu verſchiedenen faſſungen, die an ſich nicht genügen konnten, aber doch e Richtiges in ſich trugen. Die Verknüpfung zwar des Accuſ καὶ ὑμᾶς κ. τ. λ. mit dem eben vorhergehenden πληρουμ welche Calov und Koppe empfahlen, oder mit ὑπέταξ Anfang von V. 22., widerlegt ſich hinlänglich ſelbſt und auf gar keine Wahrheit Anſpruch machen. Dagegen die Ver 2, 1. mit V. 19. zu verknüpfen, wie diejenigen, welche 2 mit 2, 4. 5. in Zuſammenhang bringen, haben beide etwa ſich und das Wahre in beiden muß zuſammengefaßt werden. 1, 19. ſchließt ſich nemlich zwar der Accuſativ καὶ ὑμᾶς ὄ νεκροὺς κ. τ. λ. nicht nach der grammatiſchen Satzverbindun wohl aber nach dem Gedankenzuſammenhange. Dieſer war lich von V. 15. an folgender: „ich bitte Gott, daß er euch leihe Geiſtesgaben der Weisheit und Offenbarung, in ſeiner kenntniß erleuchtete Augen des Herzens, um zu verſtehen, groß die Hoffnung der göttlichen Berufung ſey, und der R thum der Herrlichkeit ſeines Erbes unter den Heiligen, und Größe ſeiner Macht gegen uns, die wir glauben.“ Mit Worten κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ. aber geht der Apoſtel der unmittelbaren Richtung auf ſeine Leſer ab und beſchäftigt dem, was Gott an Chriſto gethan. In ſofern die δύναμις tes an Chriſto der Maaßſtab für die Größe der Wirkſamkeit ner Kraft gegen die Gläubigen iſt (die nach 2, 5. 6. an Theil nehmen, was Gott an Chriſto thut), hat dieſe Digre allerdings nichts Fremdartiges; allein vom nächſten Geda gange führt ſie doch immer ab. In den Worten 2, 1. dag nimmt Paulus die Gedankenreihe, welche er bis 1, 19. ver

hatte, in ihrem Hauptfaden wieder auf, nur mit dem Unterſchiede, daß er ſtatt des frühern ἡμεῖς wieder wie 1, 13. ὑμεῖς ſagt, alſo die Beziehung auf die Heidenchriſten heraustreten läßt, wozu aber V. 5., nachdem die berührte Beziehung V. 2. 3. erörtert iſt, gleich wieder ἡμεῖς eintritt. Wenn ſich alſo hiernach , 1. dem Hauptgedankengange nach an 1, 19. anſchließt, ſo ndet dagegen gar keine rhetoriſche Verbindung mit dieſem Verſe att, ſondern Paulus läßt ſich durch die Sätze V. 20—23. ul ἐκάθισε — καὶ ὑπέταξε — καὶ ἔδωκε, welche dem Hauptedankengange zufolge nur Nebenſätze bilden, beſtimmen, auch it dem Hauptgedanken in dieſer Satzform fortzufahren; es kann aber nur bei καὶ ὑμᾶς κ. τ. λ. Θεὸς ergänzt werden, woran ch als das Hauptverbum συνεζωοποίησε (2, 5.) ſchließt. Da ber durch die 2, 2. 3. wieder eintretenden Nebenbemerkungen as Subject für das Hauptverbum ungewiß geworden war, ſo iederholt Paulus es (2, 4.), mit δὲ die Rede wiederaufnehmend, und ſetzt ſo erſt V. 5. vollſtändig die 2, 1. begonnene Rede bis 2, 7. fort.

Wenn der Apoſtel nun hier (2, 1. 5.) die Menſchen überhaupt (V. 5.), zunächſt aber (V. 2.) die Heiden, unter denen die Sünde die grellſten Erſcheinungen hervorgerufen hatte (vergl. Röm. 1.) als todt ſchildert, die dann Gott mit Chriſto erweckt und erhöht; ſo liegt dabei die typiſche Auffaſſung der Lebensſchickſale Chriſti zum Grunde, welche häufig im N. T., und namentlich bei Paulus hervortritt. (Vergl. die Bemerkungen zu Röm. 6, 1 ff.) Die vorhergehende Digreſſion über die Perſon Chriſti (1, 20—23.) erſcheint hiernach, wie ſchon bemerkt ward, ſehr wohl motivirt. Todt heißen natürlich hier die Menſchen durch die Übertretungen in ſofern, als das höhere Leben des Geiſtes entwichen iſt, phyſiſch lebend, iſt der Menſch geiſtlich todt, ζῶν τεθνηκε 1 Tim. 5, 6. (Der Plural ἁμαρτίαι bezeichnet natürlich auch Äußerungen der Sünde, aber nicht ſo beſtimmt ſündliche Actionen als παραπτώματα, ſondern mehr innerliche ſündliche Bewegungen der Seele in Begierden und Worten. Der Artikel vor beiden Worten iſt zu faſſen: die Übertretungen, die Sünden, welche begangen zu haben ihr euch bewußt ſeid. In der Parallelſtelle Kol. 2, 13. iſt übrigens νεκροὶ nicht mit dem bloßen Dativ, ſondern mit ἐν παραπτώμασι conſtruirt. Hier iſt die

Sünde als das tödtende, im Koloſſerbriefe aber als das Ele
aufgefaßt, in dem ſich die Todtheit des natürlichen Menſchen
und fort offenbart.)

2. Mit den Worten ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κ. eröffnet hiernach der Apoſtel eine neue Digreſſion, welche Zuſtand der Sündhaftigkeit vor der Bekehrung näher beſch aber zugleich als einen vorübergegangenen darſtellt. Es wird ſer Zuſtand durch den Ausdruck περιπατεῖν als ein fortgeſ bleibender beſchrieben (vergl. Röm. 6, 4. 2 Kor. 4, 2.) im genſatz gegen einzelne iſolirte Übertretungen; und zwar nich ein Wandel gemäß der himmliſchen Welt, dem Reiche G ſondern gemäß dem Weſen dieſer Welt. Beide Formeln μος οὗτος und αἰῶν οὗτος finden ſich bekanntlich häufig i Sprache des N. T., aber ſingulär iſt in unſerer Stelle die bindung beider Ausdrücke κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου το An eine Beziehung auf den gnoſtiſchen Sprachgebrauch des tes iſt deshalb nicht zu denken, weil Paulus hier keinen ſpe Irrthum, alſo auch nicht die Äonenlehre, charakteriſirt, ſo die Stellung der Heiden ganz allgemein ſchildert. Rück Annahme, das Pronomen ſey mit αἰῶν zu verbinden, in Art: κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον τοῦ κόσμου, wird auf Anerken keinen Anſpruch machen können, zu geſchweigen, daß auc Verbindung αἰῶν οὗτος τοῦ κόσμου völlig ungewöhnlic Von der gewöhnlich angenommenen Bedeutung von αἰών, ausgehend, könnte man aber den Ausdruck vielleicht in dem „Zeitlauf, Zeitrichtung" faſſen, wenn man nicht richtiger mit leß nach der urſprünglichen Bedeutung des Worts bei H und Pindar, „Lebenskraft," die Bedeutung von αἰών dahi ſtimmt, daß der Ausdruck gar nicht den abſtracten Begriff ſondern die Bewegung und Entwicklung in der Zeit bed wornach die Bedeutung „Genius, Zeitrichtung" auf eine be detere Weiſe gewonnen wird. Was aber zuerſt unperſönlich a drückt war, wird nun in Folgendem perſönlich gefaßt. Wie der himmliſchen Welt gemäß lebt, κατὰ Θεὸν wandelt, ſo welcher nach dem αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου lebt, κατὰ τὸν βολον. In dieſer Gemäßheit liegt aber zugleich die Bedin oder Beherrſchtheit durch den Teufel ausgedrückt, der ſeine Einflüſſe die Menſchen ſeinen Wünſchen gemäß zu

eiß. Den Fürſten der Finſterniß beſchreibt Paulus in eigenümlicher Weiſe als ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Der lame ἄρχων, vom Teufel gebraucht, iſt zwar in keiner Weiſe auffallend, namentlich bei Johannes heißt er oft ſo (Joh. 12, 31. 4, 30. 16, 11.). Aber ſchon die Beſtimmung τῆς ἐξουσίας iſt unkel, denn der Genitiv kann nicht etwa als Appoſition genommen werden, qui est potestas, oder cui est potestas, ſondern muß as Object der Herrſchaft ausdrücken. An eine Beziehung auf noſtiſche Irrlehren, wie ſie bei den Koloſſern im Schwange gingen, iſt auch in keiner Weiſe zu denken, weil, wie ſchon in der Einleitung bemerkt ward, unſer Brief von Polemik ganz frei iſt, und nicht einmal dargethan werden kann, daß ἐξουσία als gnoſtiſcher terminus technicus im Gebrauch war, am wenigſten im apoſtoliſchen Zeitalter. Nach Kol. 1, 13. (ἐξουσία τοῦ σκότους) und Epheſ. 6, 12., wo die böſen Geiſter κοσμοκράτορες τοῦ σκότους heißen, iſt ἐξουσία hier ſicher nichts anderes als die Macht der Finſterniß überhaupt, das Reich der böſen Geiſter als Einheit gedacht, welches Satan beherrſcht. — Aber am dunkelſten iſt der zweite Genitiv τοῦ ἀέρος, welcher die Exegeten viel beſchäftigt und zum Theil die auffallendſten Anſichten hervorgerufen hat. Die Verbindung ἐξουσία τοῦ ἀέρος iſt nicht ſo zu faſſen, daß dadurch ein Prädicat der ἐξουσία ausgedrückt werden ſoll, als wären die böſen Mächte luftiger Natur, wie Chryſoſtomus, Grotius, Cornelius a Lapide, Calixt u. A. geglaubt haben, die beiden zuletzt genannten ſogar mit der Nebenbeſtimmung, weil die Dämonen Gewitter und andere den Menſchen ſchädliche Lufterſcheinungen verurſachten. Die Dämonen ſind ja dem Apoſtel geiſtige Weſen (6, 12.), nicht, wenn auch feinere, doch immer materielle, was ſie als luftige Weſen ſeyn würden. Der Genitiv τοῦ ἀέρος bezeichnet nicht ihre ſubſtantielle Beſchaffenheit, ſondern die Region ihres Aufenthalts, den Ort ihrer Wirkſamkeit; darin ſind alle beſſern Ausleger einig. Auch die rein bildliche oder tropiſche Auffaſſung des Ausdruckes können wir, als keiner nähern Prüfung bedürftig, gleich von vorn herein verweiſen. So wollten Calvin und Beza darin eine bildliche Bezeichnung der großen Gefahr finden, welche die böſen Geiſter den Menſchen bereiteten, indem ſie gleichſam in der Luft über ihren Häuptern ſchwebten. Thomas von Aquin, Erasmus

u. A. wollten dagegen die Luft metonymiſch, continens pro tento, für die von ihr umſchloſſene Erde ſelbſt nehmen. wahrſcheinlich iſt die Vermuthung von Harleß, daß die der Codd. F G, der Vulgata und mehrerer Kirchenväter, τούτου, auf dieſer Erklärung beruht, die darnach ſehr alt Auf den erſten Blick ſich empfehlend ſcheint aber die F des Ausdruckes zu ſeyn, wornach man ἀὴρ gleichbedeuten σκότος nimmt; die böſen Geiſter werden im bibliſchen Spr brauch ganz gewöhnlich als dem Element der Finſterniß a rig dargeſtellt, und eben ſo iſt unzweifelhaft, daß ἀὴρ, d. i niedere, neblige Luftregion," bei Claſſikern gleichbedeutend m ſterniß gebraucht wird. (Vergl. Homer. Iliad. V. 776. XII XVII. 645. Hesiod. Theog. v. 119. 252. Auch vergl. Weish. Sal. 17, 9.) Daß die Bedeutung im N. T. nich ter vorkommt, ſcheint nicht auffallen zu können, da ἀὴρ ſich haupt nur noch 1 Theſſ. 4, 17. findet. Allein die Ben dieſer Bedeutung zur Erklärung unſerer Stelle wird nach leß's Bemerkung S. 151. dadurch unzuläſſig, daß ἀὴ nur im phyſiſchen Sinne „Finſterniß" heißt, niemals al tropiſchen „geiſtige Verfinſterung," dafür ſteht immer σκότ Gegenſatz von φῶς. Wir ſehen uns alſo an die eigentlich deutung des Wortes ἀὴρ verwieſen. Daß nun aber der Apo atmoſphäriſche Luft ſollte den böſen Engeln zum Wohnſitz wieſen haben, hat theils an ſich etwas Auffallendes, theils es andern Stellen, wie namentlich Epheſ. 6, 12., zu ſprechen, wo dieſelben als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich b ben werden. Die Beziehung auf platoniſirende und gnoſti Vorſtellungen, welche die böſen Geiſter ins Luftreich verſet hier deshalb unzuläſſig, weil dieſe Philoſopheme dem ſchwerlich bekannt waren, und er dieſelben, wenn er ſi kannte, als ſolche nicht benutzt haben würde. Er hatte n Quelle der Erkenntniß, die Erleuchtung durch den h. Geiſt in ſeinen Mittheilungen mit Anſichten anderer Völker oder len zuſammentrifft, hat Paulus nicht aus dieſen entnommen dern die Wahrheitsſtrahlen, die ſich darin ausſprachen, erſ unabhängig von der göttlichen Erleuchtung, die den Apo füllte, als ſeinen Mittheilungen verwandt. Bedeutender nen die Parallelen, welche man aus jüdiſchen Schriftſtelle

gebracht hat, weil im iſraelitiſchen Volke, auch da, wo das A. Teſtament ſchweigt, ſich durch Tradition Anſichten von den Propheten her fortgepflanzt haben können, die im N. Teſtament ihre Beſtätigung finden; und namentlich, weil Paulus als geborner Jude und Rabbinenſchüler von früher Jugend an die Vorſtellungen jüdiſcher Gelehrter in ſich aufgenommen hatte, gleichſam in ihrer geiſtigen Atmoſphäre athmete. Allein der den Apoſtel erfüllende h. Geiſt ließ ihn auch in dieſem jüdiſchen Ideenkreiſe Wahrheit und Irrthum mit Sicherheit ſondern; er nahm alſo nie eine Idee auf, *weil* ſie jüdiſchen Urſprungs und ihm von Kindheit an geläufig geworden war, ſondern was er an jüdiſchen ihm bekannten Ideen feſthielt und benutzte, das hielt er deshalb feſt, *weil* der Geiſt in ihm es bewahrheitete. Dazu kommt nun aber, daß nach der ſorgfältigen Prüfung, welche Harleß S. 154—156.) mit den rabbiniſchen Stellen angeſtellt hat, auf welche man die Behauptung zu gründen pflegt, daß die Juden annahmen, die böſen Geiſter wohnten in der Luft, dieſe Stellen durchaus nicht geeignet ſind, dies als eine herrſchende Volksmeinung darzuthun; vielmehr zeigt ſich in dieſer Beziehung in den rabbiniſchen Schriften eine ſolche Unklarheit, Verwirrung und ſogar Abergläubigkeit, daß der genannte Ausleger mit Recht „ſolche Pfützen" für völlig ungeeignet hält, um aus ihnen etwas zur Erläuterung unſerer Stelle ſchöpfen zu können.

Wir bleiben demnach ganz auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung und ſuchen von den in ihr ſelbſt enthaltenen Andeutungen den Sinn der Worte ἐξουσία τοῦ ἀέρος folgendermaßen zu beſtimmen. Nach Hiob 1, 6. erſcheint vor Gottes Thron mit den בְּנֵי הָאֱלֹהִים auch Satan, offenbar im Himmel; eben ſo werden Epheſ. 6, 12. vergl. mit 3, 10. die Engel, gute wie böſe, als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich dargeſtellt, was nach Epheſ. 2, 6. gleich mit ἐν τῷ οὐρανῷ ſteht. Als geiſtige Weſen werden ſie getrennt von der Erde, der materiellen Welt, der himmliſchen Welt, als der geiſtigen zugetheilt. Wenn es nicht ausdrücklich heißt ἐν τῷ οὐρανῷ, ſo iſt der Grund davon darin zu ſuchen, daß οὐρανὸς nicht bloße Beziehung der geiſtigen Welt, ſondern auch der heiligen und ſeligen Region, der Wohnung Gottes ſelbſt iſt. Doch wird Lc. 10, 18. Offenb. 12, 8. 9. 12. der Teufel auch als ἐν οὐρανῷ befindlich, und erſt nach ſeiner Beſie-

gung auf die Erde herabgeworfen dargeſtellt; freilich aber iſt die bildliche Färbung in dieſen Stellen nicht zu überſehen. Vergleichen wir nun die einzige Stelle, in der im N. T. noch ἀὴρ vorkommt, 1 Theſſ. 4, 17., ſo zeigt ſich (man vergl. den Comm. z. d. St.), daß εἰς ἀέρα dort für εἰς οὐρανὸν ſteht, indem die ſinnliche Anſchauung des ἁρπάζεσθαι nach oben durch die Formel εἰς ἀέρα gegeben iſt. In ähnlicher Weiſe finden wir Mt. 6, 26. den Ausdruck οὐρανὸς gebraucht; die Vögel heißen dort „Vögel des Himmels," weil ſie nach der ſinnlichen Anſchauung im Himmel zu fliegen ſcheinen. Hiernach glauben wir volle Berechtigung zu haben, ἀὴρ in unſerer Stelle nicht von der atmoſphäriſchen Luft zu verſtehen, ſondern überhaupt von den höhern Regionen, welche wir Himmel zu nennen pflegen. Der Apoſtel wählte für den Gedanken hier dieſen Ausdruck, ſtatt ἐπουρανίων, vielleicht aus dem Grunde, um dadurch die Gewalten, denen die Leſer des Briefes vor ihrer Bekehrung unterworfen geweſen waren, als zwar nicht irdiſche, aber doch auch nicht himmliſche zu charakteriſiren.

In dem ſchwierigen zweiten Verſe bedürfen aber auch noch die Schlußworte τοῦ πνεύματος κ. τ. λ. nähere Betrachtung. Die Annahme Flatt's, daß τοῦ πνεύματος parallel ſtände dem κατὰ τὸν ἄρχοντα, alſo für κατὰ τὸ πνεῦμα, ſo wie die Meinung mehrerer Kirchenväter, daß τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος zu verbinden ſey in dem Sinne von πνεύματος ἀερίου, bedürfen keiner Widerlegung. Rückert will, der Apoſtel ſey aus der Conſtruction gefallen; dieſe Annahme wird indeß unnöthig, ſobald eine angemeſſene Conſtructionsweiſe nachgewieſen werden kann. Dieſe ergiebt ſich, wenn man τοῦ πνεύματος dem τῆς ἐξουσίας parallel ſtellt und beide Genitive von κατὰ τὸν ἄρχοντα abhängig ſeyn läßt. Während nemlich die objective Macht des Böſen, das Reich der Finſterniß, durch ἐξουσία bezeichnet wird, geht πνεῦμα auf die ſubjective Seite deſſelben, auf den in den Seelen der Menſchen wirkenden Geiſt des Böſen. Dieſer geht vom Teufel und den böſen Geiſtern aus, und hat demnach die geiſtige Natur, die ſie ſelbſt an ſich tragen; natürlich iſt er aber nur der geſchaffene Geiſt. Die Wirkſamkeit dieſes böſen Princips erzeugt in den Kindern der ἀπείθεια die παραπτώματα und ἁμαρτίαι, von denen V. 1. die Rede war. Da nun in dieſen Worten der Zuſtand der Sünder ganz allgemein beſchrieben wird, abgeſehen von

rem Verhältniß zur Erlöſung; ſo haben wir auch keinen Grund
e ἀπείθεια vom Unglauben ans Evangelium zu erklären, der
usdruck bezeichnet den Ungehorſam überhaupt, der die innerſte
latur der Sünde iſt, in welcher Form ſie ſich auch kund gebe.
Das νῦν aber iſt nicht ſo zu verſtehen, als wirke nur damals,
ls Paulus ſchrieb, der Geiſt alſo in den Kindern des Unglau-
ens, er wirkt vielmehr ſtets eben ſo; Paulus will vielmehr die
ſchen Zuſtände überhaupt durch das νῦν dem αἰῶν μέλλων des
eiches Gottes gegenüber ſtellen und dadurch die diaboliſche Wirk-
amkeit als beſchränkt, im Gegenſatz gegen die ewige göttliche
irkſamkeit des h. Geiſtes erſcheinen laſſen. Meyer's Auffaſ-
ung des νῦν, „der auch jetzt noch, wo ihm durch das Evan-
elium ſo mächtig entgegengewirkt wird, fortherrſcht in den Kin-
ern des Unglaubens," iſt im Context durch nichts motivirt. Da-
gen weiſt der Gegenſatz mit ποτέ, dem νῦν ſeine Beziehung auf
n Zuſtand ohne Chriſtus, das iſt den αἰῶν οὗτος deutlich genug
. (Vergl. Kol. 3, 7.)

3. Während V. 1. 2. an die Heidenchriſten gerichtet wa-
, geht Paulus V. 3. zu den Judenchriſten über und ſagt von
nen daſſelbe aus. Vor ihrer Bekehrung (ποτέ) wandelten auch
unter den Kindern des Ungehorſams in den böſen Lüſten des
eiſches. Eben ſo wird Röm. 2. der Zuſtand der Juden, dem
m. 1. geſchilderten der Heiden parallel geſtellt. In dem ἀνα-
τράφεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς iſt übrigens eben ſo, wie
. 2. in dem περιπατεῖν κατὰ die fortdauernde Lebensrichtung
ſchrieben, im Gegenſatz gegen iſolirte ſündliche Handlungen.
us den böſen Lüſten geht das Vollbringen der Wünſche des
eiſches und der ſündlichen Gedanken hervor. Wiewohl bekannt-
h im Pauliniſchen Sprachgebrauch, wie ſchon zu Röm. 7, 14.
ngeführt ward, σάρξ nicht die Sinnlichkeit oder Fleiſchlichkeit
ein, ſondern die ganze von Gott abgewendete Richtung des
enſchen, auch der ψυχὴ bezeichnet, ſo ſchreibt der Apoſtel doch
er σάρξ keine διάνοιαι zu. Die Stellung der Worte iſt hier
nach ganz angemeſſen gewählt, τῆς σαρκὸς hätte nicht nach
ιανοιῶν ſtehen können. Die θελήματα σαρκὸς verhalten ſich zu
n obigen ἐπιθυμίαις als die einzelnen actuellen Gelüſte, die ſich
s dem Zuſtande der concupiscentia nach den Umſtänden heraus-
den, διάνοιαι aber bezeichnen ſündliche Gedanken, die keine

ſinnliche Luſt zur Baſis haben. Wie hier διάνοιαι, ſo iſ
15, 19. διαλογισμὸς, jedoch mit dem Zuſatz πονηρὸς, von
lichen Gedanken gebraucht. Lc. 11, 17. bezeichnet aber δια
an ſich böſe Gedanken. Wollte man aus dieſer Schilderun
ſchließen, daß alle Judenchriſten, ſomit ſämmtliche Apoſtel
falls, die gröbſten fleiſchlichen Verbrechen actuell begangen
ſo würde man ſehr irren. Der Apoſtel betrachtet, ganz nac
Sinne der Bergpredigt, die innern ſündlichen Verirrungen
als thatſächliche Sünden vor Gott. Durch das ὡς καὶ οἱ
was ſich auf V. 2. zurückbezieht, faßt nun aber endlich
die ganze Schilderung von der Sündhaftigkeit der Menſc
dem Satze zuſammen: ἦμεν (scil. ποτὲ, vor unſerer Bekehru
Chriſtus) τέκνα φύσει ὀργῆς, oder wie Lachmann nach AD
lieſt, φύσει τέκνα ὀργῆς, was aber mehr als eine erleic
Correctur, nicht als die urſprüngliche Lesart ausſieht. Da
in dieſen Worten der abſolut geſetzte Ausdruck ὀργὴ der g
Zorn iſt, kann an ſich und nach der Parallele Kol. 3, 6
zweifelhaft ſeyn. Über die Realität deſſelben haben wir aber
zu Mt. 18, 34. 35. Joh. 3, 35. 36. uns hinlänglich aus
chen. In Gott iſt allerdings der Zorn kein Affect, in ſof
der Ausdruck anthropopathiſch, aber er iſt das reale Mißfall
Heiligkeit Gottes am Böſen. Als Sünder ſind nun die
ſchen Objecte dieſes göttlichen Mißfallens, d. h. τέκνα ὀργῆς
Art der Abhängigkeit nemlich, welche ſtets durch υἱὸς oder
ausgedrückt wird, muß der Context beſtimmen. Die Über
des τέκνον durch ἄξιος, welche Calvin, Grotius und
Ausleger vertheidigen, liegt nicht zunächſt, ſondern erſt a
tet in dem Worte; der Gegenſtand des göttlichen Zorns iſt
allen Umſtänden ein ſolcher, der Strafe verdient. Dogn
höchſt wichtig für die Lehre von der Erbſünde iſt hier abe
φύσει. Stände nemlich bloß ἦμεν τέκνα ὀργῆς, ſo ließ
denken, daß jeder einzelne durch ſeine individuelle Verſchu
allein ſich zum Object des göttlichen Zorns gemacht hätte
es die Pelagianiſch-rationaliſtiſche Auffaſſungsweiſe zu beha
pflegt. Dieſe Anſicht der Sündhaftigkeit als in jedem Ein
durch perſönliche Schuld erzeugt, widerlegt nun das φύσει.
hat man an der Deutung deſſelben viel gekünſtelt (
leß z. d. St. S. 171 ff.), allein φύσις kann ohne

inders als das lateiniſche natura, von dem Urſprünglichen,
ornen, im Gegenſatz von dem durch Übung Erworbenen,
iden werden. Zwar kann durch Gewohnheit etwas zur
werden, aber das Angewöhnte bildet immer den Gegenſatz
em, was φύσει iſt. Daß nun Paulus den Begriff des
inglichen, Angebornen hier nicht als von Gott anerſchaffen
aßt wiſſen will, läßt ſich freilich aus dieſer Stelle ſelbſt
ableiten, aber aus der Hauptſtelle (Röm. 5, 12 ff.) für
hre von der Erbſünde ſehen wir, daß der Apoſtel die den
iduen ohne Ausnahme angeborene Sündhaftigkeit von der
e des Stammvaters des Geſchlechts ableitet; aus jener
ſtelle empfängt daher dieſe ihre natürliche Ergänzung. Durch
ogmatiſchen Zuſammenhang in der Lehre des Apoſtels be-
demnach hier φύσει die Bedeutung „ſündliche Geburt,"
natürlich an ſich nicht haben kann, und bildet ſo den Ge-
mit χάριτι V. 5. Das von Natur Kinder des Zorns
beruht nemlich auf der von Adam an fortgehenden Propa-
der Sünde durch die leibliche Fortpflanzung, was die
en alſo von Natur ſind, ſind ſie durch die ſündliche Ge-
Was am ſcheinbarſten gegen dieſe Auffaſſung geſagt wer-
nn, iſt, daß im Vorhergehenden (ἀνεστράφημεν ἐν ἐπιθυ-
— ποιοῦντες τὰ θελήματα κ. τ. λ.) vom Thun der Sünde,
ber vom Zuſtande der Sündhaftigkeit die Rede war, was
n folgenden φύσει nicht zu paſſen ſcheint. So ſeit Gro-
die meiſten rationaliſtiſchen Interpreten. Allein bei etwas
rer Betrachtung des Zuſammenhangs von V. 3. erkennt
eicht, daß dieſes Bedenken gegen die gegebene Auffaſſung
is ungegründet iſt. Während nemlich in dem ἡμεῖς πάν-
εστράφημεν κ. τ. λ. der factiſche Zuſtand des ſündlichen
ls und in dem ποιοῦντες κ. τ. λ. das factiſche Hervor-
deſſelben in einzelne actuelle Sünden dargelegt iſt, wird
in den Schlußworten in ſeinem letzten Grunde nachgewie-
der angebornen Sündhaftigkeit jedes Einzelnen durch ſei-
ıſammenhang mit Adam. Abſolut nothwendig war dieſe
kung hier zwar nicht, der Gedankengang im Ganzen bliebe
trächtigt, wenn auch der Schlußſatz καὶ ἦμεν — λοιποί
allein der Apoſtel ſcheint, nach der richtigen Bemerkung
arleß, damit den Gegenſatz des ſündhaften Zuſtandes mit

der Berufung des iſraelitiſchen Volks haben ins Licht ſetzen wollen. Die Juden, als das Volk Gottes unter der Leit Jehovah's ſtehend, würde Paulus nicht ſo, wie V. 2. die den geſchildert werden, unter der Gewalt des Satans befin dargeſtellt haben; doch wandelten ſie als Adam's ſündliche N kommen ebenfalls nach den böſen Lüſten des Fleiſches, weil nemlich dem Geſetz, und den aus demſelben entſpringenden regungen zum heiligen Wandel, nicht folgſam waren.

4. Durch dieſe lange und inhaltsreiche Digreſſion war aber der Zuſammenhang unſicher geworden. Mit dem Accu aus V. 1. konnte der Apoſtel allein die Rede nicht aufnehr da dem Leſer vor allen das Subject entſchwunden ſeyn m weil daſſelbe ſeit 1, 17. nicht genannt war; er hebt daher ὁ δὲ Θεὸς an, fügt einige Beſtimmungen zu Charakteriſirung ner Barmherzigkeit hinzu und nimmt dann V. 5. die Worte V. 1. wieder auf. Nur während er dort ὑμᾶς geſagt h ſchreibt er hier ἡμᾶς, da durch die Ausführung V. 3. nachge ſen war, daß im Verhältniß zur Erlöſung kein Unterſchied ſchen Heiden und Juden ſtatt findet, daß ſie beide derſelbe gleich hohem Grade bedürfen. Die göttliche Liebe wird aber zunächſt als ἔλεος dargeſtellt, weil von ihrer Offenbarung g die durch die Sünde unglücklich gewordenen Menſchen die ſ iſt. In dem Aoriſt ἠγάπησε ἡμᾶς liegt aber die Beziehung die thatſächliche Liebesäußerung Gottes in Chriſto, als höchſten Offenbarungsform der Liebe (Joh. 3, 16.).

5. 6. Hier nun führt der Apoſtel die ſchon zu 2, 1. rührte typiſche Auffaſſung des Lebens Chriſti, auf welche Darſtellung des Lebens des Herrn 1, 19 ff. vorbereiten ſ in ihren einzelnen Momenten durch. Wie Chriſtus todt war, durch Gottes Macht belebt und auferweckt und auf Gottes T geſetzt ward, ſo hat Gott mit Chriſto die durch ihre Sü todten Menſchen belebt, erweckt und in die himmliſche Welt ſetzt. Die Wiederholung des καὶ vor den drei Verbis er ſich aus der Lebhaftigkeit der Darſtellung und aus dem Beſt den Klimax aufs Stärkſte geltend zu machen; aber auffallen die Aoriſtform in allen drei Verbis, beſonders da ihr Inhalt zukünftig zu ſeyn ſcheint, was vor allen das συνεκάθισε denn wie konnte von den noch lebenden Leſern geſagt we

t habe ſie mit Chriſto in die himmliſche Welt verſetzt? Zwar
ichtig, wie das συζωοποιεῖν und συνεγείρειν hier nicht von
ſiſcher Todtenerweckung, ſondern von der Belebung des geiſti-
Weſens zu verſtehen iſt, ſo bezeichnet auch das συγκαθίζειν
tropiſch das innere himmliſche Bewußtſeyn der Gläubigen,
t eine locale Erhöhung in den Himmel; und hiernach behaup-
namentlich die reformirten Ausleger, es ſey alles hier Ge-
nte als ſchon factiſch in den Leſern des Briefes gewirkt an-
hen. Allein die Meinung Pauli iſt offenbar nicht, dieſe Pa-
ele mit den Lebensmomenten Chriſti als bloß an den nächſten
rn des Briefes innerlich verwirklicht darzuſtellen, ſondern als
) für alle, die noch künftig an Chriſtus glauben würden, gel-
) zu bezeichnen. Darnach müßte denn jedenfalls zugeſtanden
den, daß der Apoſtel nach Art der prophetiſchen Darſtellung
Künftige ſchon als verwirklicht ſchildert. Aber auch das ge-
t für die Erſchöpfung der Pauliniſchen Idee nicht. Vergle-
wir Röm. 8, 30. (vergl. den Comm. z. d. St.), ſo zeigt
daß der Apoſtel in dem Werke Chriſti nach ſeinem Worte
λέσται! alles, was ſich nach dem Fortſchritte der allmähligen
wickelung der Weltgeſchichte nach und nach in den Menſchen-
n realiſirt, mit einem Male als vollendet auffaßt. Was an
als dem zweiten Adam, dem Repräſentanten des Geſchlechtes,
ah, iſt factiſch ein für alle mal für alle geſchehen. Der oben
wendete Ausdruck, das Leben Chriſti werde typiſch aufgefaßt
Apoſtel, iſt demnach auch nicht ſo zu verſtehen, als bilde
nach einer göttlichen Ordnung unabhängig von Chriſto und
r Perſon die Entwickelung in den Gläubigen ſeinen Schick-
analog; ſondern Chriſtus iſt der reale Typus für alle Le-
geſtaltung der Heiligen bis ans Ende, ſo daß, was ſie leben,
die Entwickelung des im Keim ſchon in ihm Gegebenen und
ihm aus in ihr Weſen Gepflanzten iſt. Die Ergänzung
ἐν vor τῷ Χριστῷ, welche ſich in einigen Codd. findet, iſt
r ganz unpaſſend, der Dativ iſt von dem σὺν in den Com-
is abhängig und ganz eigentlich zu verſtehen, indem Chriſtus
der allgemeine Menſch alle in ſich trug und in ſich vollendete.
ür ſpricht auch die Parallele im Koloſſerbriefe (2, 13.), in
τὸν ausdrücklich wiederholt iſt. Auffallend iſt bei dieſer Auf-
ng nur, daß am Schluß von V. 6. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wie-

derkehrt, wo das ἐν ohne allen Zweifel ächt iſt. Dieſer Z
ſoll aber wohl nur dazu dienen, das συγκαθίζειν, wie b
bemerkt ward, hier als in tropiſchem Sinne gebraucht zu be
nen. Damit iſt nicht geſagt, daß nicht auch ein wahrhaftes A
nehmen der Gläubigen an dem himmliſchen Sitzen Chriſti
Gottes Thron ſtattfinden wird; Offenb. 3, 21. iſt es in
ſtärkſten Ausdrücken behauptet und es liegt auch in der N
der Sache, daß, was himmliſcher Natur iſt, in die himm
Welt gehört. Aber in dieſer Stelle bezieht es ſich weger
tropiſchen συζωοποιεῖν und συνεγείρειν bloß aufs innere
und die Weckung des himmliſchen Bewußtſeyns, während
Chriſti leibliche Auferſtehung und was ſich an ſie anſchließt,
als realer Typus der unſrigen behandelt wird. Noch verdien
Unterſcheidung des συζωοποιεῖν und συνεγείρειν näher betr
zu werden. Obgleich beide, wie geſagt, hier nur tropiſch g
werden können, ſind ſie doch von dem Proceß der phyſiſchen
erſtehung entlehnt und müſſen daher bei demſelben ihre B
tung haben. In der prophetiſchen Schilderung nun Ezech
wird auch deutlich ein ſich Regen, Lebendigwerden der Todt
beine und ein wirkliches Auferſtehen unterſchieden; auf dieſelb
terſcheidung weiſt auch Mt. 27, 52. 53. hin, welcher Stell
folge ſich die Leiber der Heiligen zwar ſchon mit Chriſti To
gen, aber erſt nach ſeiner Auferſtehung auferweckt werden
aus den Gräbern hervorgehen. — Wenn daher auch die A
ſtehung ſelbſt ein Act iſt, ſo hat er doch in dem Proceß de
mähligen ζωοποιεῖν ſeine ſtufenweiſe ſich entwickelnde Vor
tung zur Vorausſetzung. — Zwiſchen die ganze Deduction
V. 5. der parenthetiſche Ausruf χάριτί ἐστε σεσωσμένοι ein
durch der Apoſtel den großen Gedanken, der ſein Leben er
ſeinen Leſern ans Herz legt, daß nicht Werke, nicht irgend
ches Verdienſt, ſondern lediglich Gottes unverdiente Gnad
Grund unſeres Heiles iſt, was V. 8. weiter ausgeführt
Auch in der Parallelſtelle Kol. 2, 13. reiht ſich dieſer Ge
an das συνεζωοποίησε an, in den Worten χαρισάμενος
πάντα τὰ παραπτώματα. (Bei dem Zuſatze V. 5. χάριτί
σεσωσμένοι, finden ſich verſchiedene Lesarten, namentlich
DEFG οὗ τῇ χάριτι, geringere kritiſche Auctoritäten ſetzen
γὰρ oder δὲ hinzu. Alle dieſe Lesarten haben aber ihren G

in, daß die Abſchreiber die Natur des kurzen, aus dem erreg-
Gefühl des Apoſtels hervorquellenden Ausrufs verkannten und
ſelben irgend wie, hauptſächlich mit Berückſichtigung von V. 8.,
mmatiſch verknüpfen zu müſſen glaubten. — Über ἐν τοῖς
ουρανίοις vergl. zu Epheſ. 1, 3.)

7. Endlich ſchließt Paulus dieſe lange, von 1, 15. an bis
her reichende, Satzverbindung mit dem Gedanken, daß Gott
ch das Werk in Chriſto den überſchwänglichen Reichthum ſei-
n Güte kund thun wolle; alſo wie es 1, 6. 12. 14. lautete
ς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, als dem letzten Endzweck
r ganzen Schöpfung und aller ihrer Bildungen. Dieſe Offen-
rung des Reichthums der göttlichen Gnade verlegt aber Pau-
s ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις. Das Particip ἐπερχόμενον,
od imminet, instat (Lc. 21, 26. Jac. 5, 1.), findet ſich ſonſt
N. T. nicht mit αἰῶν verbunden. Abgeſehen vom Zuſammen-
nge könnte nur οἱ αἰῶνες ἐπερχόμενοι heißen „die kommenden
nerationen," im Gegenſatz gegen die lebende, an welche der
poſtel ſeinen Brief richtete. Allein ſchon zu V. 5. 6. ward be-
rkt, daß der Apoſtel dort bereits auch an die ſpäter lebenden
enſchen dachte; er wollte Chriſti Wohlthaten nicht bloß auf die
ie damals lebende Generation, ſondern auf alle Menſchenge-
lechter bezogen wiſſen. Daher kann οἱ αἰῶνες ἐπερχόμενοι nur
chbedeutend mit dem gewöhnlichen Terminus αἰῶν μέλλων ge-
mmen werden, ſo daß der Sinn des ſiebenten Verſes dieſer
: „damit Gott in der zukünftigen Ordnung der Dinge, das iſt
Reiche Gottes (wo die hienieden verborgene Herrlichkeit der
läubigen allen anſchaubar werden wird), ſeinen überſchwänglichen
nadenreichthum offenbaren möge." — Die Schlußworte von
. 7. ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ iſt als nähere
eſtimmung des allgemeineren χάρις zu faſſen; eine Anknüpfung
s ἐν κ. τ. λ. an ὑπερβάλλοντα iſt unangemeſſen, weil das Par-
ip ganz objectiviſch zu πλοῦτος gehört. (Mit Lachmann und
arleß iſt auf die Auctorität der Codd. ABDFG die Neu-
lform von πλοῦτος als die ſeltnere hier, wie Epheſ. 3, 8.
. Phil. 4, 19. Kol. 2, 2., vorzuziehen.)

8. 9. Die Größe der göttlichen Güte im Erlöſungswerke
det Paulus beſonders darin, daß die σωτηρία lediglich bewirkt
rd (als causa efficiens) durch die Gnade Gottes (vergl. V. 5.),

von Seiten des Menſchen aber (als conditio sine qua non) der Glaube erfordert wird; dadurch erſcheint das Heil als all That Gottes, für die ihm daher auch allein alles Lob gel Der zuerſt poſitiv ausgedrückte Gedanke wird noch negativ derholt, um ihn deſto nachdrücklicher einzuſchärfen, οὐκ ἐξ ὑ οὐκ ἐξ ἔργων sc. ἐστε σεσωσμένοι. Indem alſo hier jedes R und ſomit jedes Verdienſt von Seiten des Menſchen ausgeſ ſen wird, iſt auch der πίστις ſelbſt das Verdienſtliche abgeſpro auch der Glaube, wie alles Gute im Menſchen iſt δῶρον damit aller Selbſtruhm vernichtet und Gott aller Ruhm be ret bleibe. (Vergl. das Nähere über χάρις, πίστις, ἔργ Röm. 3, 21. 2 Kor. 3, 5.)

10. Daß nun ſo alles im Heilswege auf Gottes Wirk keit zurückkommt, die der Menſch ſeiner Seits nur gläubig zunehmen hat, liegt in der Natur des Proceſſes der Wiederg begründet. Sie iſt einer neuen Schöpfung gleich, die Wied bornen ſind Gottes ποίημα, κτίσμα, κτίσις (vergl. zu 2 5, 17. Galat. 6, 15.), geſchaffen in Chriſto Jeſu. Das wieder nicht gleichbedeutend mit „durch" zu nehmen, ſo eben ſo wie V. 5. 6. zu faſſen; Chriſtus als der Repräſe des Geſchlechts trägt in ſich alle, die im Glauben ſein ſind. her beſtimmt wird aber der Zweck dieſer innern göttlichen Schöp durch ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, d. h. auf gute Werke hin, dam gute Werke vollbringen mögen. So wenig alſo das He ἔργων kommt, ſo ſchließt es doch nicht die guten Werke aus, Werke, die aus einem Herzen kommen, in dem der durch Liebe thätige Glaube wohnt (vergl. Galat. 5, 6.); vielmehr len aus der Wiedergeburt, als unerläßliche Folge, Glaubensfr hervorgehen. Gott will, daß wir in denſelben wandeln ſ worunter wieder, wie V. 2. 3., das zuſtändige Seyn und L in guten Werken zu verſtehen iſt, weil der Glaube und die einen nie verſiegenden Quell für dieſelben darbieten. Schw iſt in V. 10. nur die Verknüpfung οἷς προητοίμασεν ὁ κ. τ. λ. Es fragt ſich, ob οἷς hier als reiner Dativ zu f iſt: „für welche uns Gott vorher bereitet hat," oder als Attra für ἅ, in dem Sinn: „welche Gott vorher bereitet hat, d wir in ihnen wandeln ſollen." Gegen die erſtere Auffaſſung d ſprechen, daß unangemeſſen iſt, die Perſonen als für die S

bereitet darzuſtellen, da umgekehrt dieſe von jenen abhängen. Ferner erwartet man dann bei προητοίμασεν nothwendig ἡμᾶς. Bei der zweiten Auffaſſung der Worte, für welche wir uns entſcheiden, könnte zwar ebenfalls auffallen, daß Gott ſoll die Werke vorherbereitet haben, da dieſe doch Thaten des Menſchen ſind; allein der Begriff des Vorherbereitens iſt nicht ſo zu verſtehen, als würde dadurch die Freiheit des Menſchen ausgeſchloſſen, ſondern nur in der Weiſe, daß die Umſtände und Verhältniſſe, unter denen es den Menſchen möglich wird, die guten Werke zu vollziehen, von Gott geordnet wurden. (Προετοιμάζειν [vergl. Röm. 9, 23.] unterſcheidet ſich von προορίζειν oder προτιθέναι nur ſo, daß jener Ausdruck auf eine mehr ins Specielle gehende Thätigkeit des ewigen göttlichen Willens hinweiſt.)

§. 3. Von der Einheit aller Gläubigen in Chriſto.

(2, 11—3, 21.)

An dieſe Schilderung der göttlichen Gnade in Chriſto reiht Paulus im Folgenden ſehr angemeſſen eine Erinnerung an den frühern verlaſſenen Zuſtand ſeiner Leſer. Um zur vollen Erkenntniß der Größe der göttlichen Wohlthaten in Chriſto zu gelangen, muß ſich der Menſch ſeines Zuſtandes erinnern, als er derſelben entbehrte. Zur Bezeichnung der Armſeligkeit und geiſtigen Verlaſſenheit ſeiner Leſer, war nun vom Apoſtel alles damit geſagt, daß ſie einſt Heiden geweſen ſeyen. (Dieſes ποτὲ bildet, wie V. 2. 3., mit dem νυνὶ V. 13. den Gegenſatz und ſtellt die Zeit vor der Bekehrung der nach derſelben entgegen.) Der Name Ἔθνη nemlich, entſprechend dem hebr. גּוֹיִם bezeichnet in alt- wie in neuteſtamentlicher Sprache den Inbegriff aller Gottentfremdung und Blindheit. Um das Verächtliche in dem Ausdrucke ſchärfer zu markiren, fügt der Apoſtel noch in einem parentheſiſchen Satze hinzu οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς. (Vergl. über ἀκροβυστία und περιτομή, welche Abſtracte für die Concreta ἀκρόβυστοι und περιτμητοὶ gebraucht werden, den Comm. zu Röm. 2, 26. 3, 30. 4, 9. 10.) Es fragt ſich aber, wie V. 11. der Zuſatz ἐν σαρκὶ zu τὰ ἔθνη und ἐν σαρκὶ χειροποιήτου zu περιτομῆς zu faſſen ſeyn dürfte? Der letztere könnte den Eindruck machen, als ſolle

die leibliche Beſchneidung als ſolche herabgeſetzt werden in Vergleich gegen die geiſtige (vergl. zu Röm. 2, 28. 29.); allein nach dem Zuſammenhange des Ganzen kann das nicht angenommen werden. Paulus will nemlich zeigen, daß die Heiden wirklich gegen die Juden zurückſtanden, wie V. 2. zeigt; dieſe hatten aber die Beſchneidung am Fleiſch (ἐν σαρκὶ) als eine göttliche Inſtitution erhalten, die ſie von den Heiden ſondern ſollte; der Apoſtel kann daher dieſe unmöglich herabſetzen wollen. Nichts deſto weniger tragen die Worte: ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, unverkennbar eine tadelnde Färbung, dieſe iſt aber nicht auf das Zeichen der Beſchneidung an ſich zu beziehen, ſondern auf die Untreue der Juden, welche ſich durch das äußere von Gott verordnete Zeichen nicht zu der innern Reinigung hatten leiten laſſen, die daſſelbe vorbilden ſollte. Die in Parentheſen geſchloſſenen Worte ſind demnach alſo zu umſchreiben: „die ihr Unbeſchnittene genannt werdet, von der ſo genannten am Fleiſch vollzogenen Beſchneidung, welche indeß bloß als ſolche, d. h. ohne neben der äußern Beſchneidung auch am Herzen beſchnitten zu ſeyn, freilich kein Recht hat, verächtlich auf euch herabzuſehen.“ Hiernach folgt denn auch, daß der Ausdruck τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ nicht etwa einen Gegenſatz bildet mit τὰ ἔθνη ἐν πνεύματι zur Bezeichnung von ſchlechteren und beſſeren, unedel und edel geſinnten Heiden; ſondern daß ἐν σαρκὶ den Mangel des Bundeszeichens am Fleiſch, der allen Heiden ohne Ausnahme gemein iſt, bezeichnen ſoll; aus der Beziehung der Stelle, auf die Heiden als ſolche erklärt ſich dann auch der Artikel vor ἔθνη.

12. Hieran ſchließt ſich die nähere Schilderung des heidniſchen Zuſtandes. Der Apoſtel betrachtet nach ſeiner großartigen Anſchauungsweiſe ſeine nächſten Leſer als die Repräſentanten des Heidenthums und der heidniſchen Weltperiode überhaupt, daher iſt die folgende Zeichnung, mit der noch Kol. 1, 21. Epheſ. 4, 18. 19. zu verbinden iſt, eine Darſtellung des Heidenthums aller Zeiten und aller ſeiner Geſtaltungen. Es iſt immer χωρὶς Χριστοῦ, alſo χωρὶς σωτηρίας. Hier hätte nicht etwa auch Ἰησοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ ſtehen können, denn ohne Jeſus waren die Juden auch; Χριστὸς bezeichnet den Meſſias als Idee, von deſſen Erſcheinung die Iſraeliten die Weiſſagungen empfangen hatten; denn gleich im Folgenden dieſe als den Heiden mangelnd be-

ben werden. Bezeichnend iſt aber der Ausdruck *χωρὶς Χριστοῦ* fern, als die Weiſſagungen unter den Iſraeliten nicht als abſtracte Verſicherungen von etwas Künftigem zu denken ſondern als reale Verheißungen, in und mit denen der Keim Verheißenen ſchon gegenwärtig war im Volke. Chriſtus ıte als ewiges Wort des Vaters ſchon vermittelſt einer *ἐπι-α νοητὴ* im Volke Iſrael, vor der *ἐπιδημία αἰσθητὴ*, welche der Menſchwerdung Jeſu begann. Dieſe Immanenz Chriſti ſeiner Gottheit in Iſrael fehlte im Heidenthum, daher ſein dlicher Abſtand auch in ſeinen edelſten Bildungen von dem, das Volk Gottes beſchloß. — Den Zuſtand der Gottver-ıheit bezeichnet näher das *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας Ἰσραὴλ κ. τ. λ.*, wozu die Parallelſtelle Kol. 1, 21. noch ıfügt: *καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ* (= *ἐν τῷ νοΐ*) *ἐν τοῖς ἔρ-τοῖς πονηροῖς*, d. h. in den bekannten böſen Werken lebend dadurch in einer geiſtigen Feindſchaft gegen Gott ſtehend. Volk Gottes hatte eine eigenthümliche, durch Gott angeord-politiſch-religiöſe Verfaſſung, welche ein Vorbild der *βασι-τοῦ Θεοῦ* war. Dieſen geregelten Zuſtand der Theokratie, ›ie Entwicklung im Glaubensleben mächtig befördern mußte, bezeichnet hier der Ausdruck *πολιτεία*, den wir Apoſtelgeſch. 28. in der Bedeutung „Bürgerrecht, civitas Romana," ken-lernten. Indem Paulus nun den Heiden eine Beziehung zu : *πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ* abſpricht, leugnet er freilich auch ihr ɜerrecht in derſelben, das jedem Iſraeliten ſchon durch die ırt zukam; aber nach der Verbindung mit *τοῦ Ἰσραὴλ* kön-wir dem Worte hier nicht geradezu die Bedeutung „Bürger-" zuſchreiben. (Vergl. Harleß Bemerkungen z. d. St.) ›em Worte *ἀπηλλοτριωμένοι* ſcheint aber nicht bloß zu liegen, die Heiden am Reiche Iſrael keinen Theil haben, ſondern ihnen die Theilnahme daran genommen ward. Allerdings das in der Form des Wortes, nur nicht ſo, als hätten ſie r Theil am Reiche Gottes gehabt, und ihn verloren, ſon-ſo, daß Gott durch die Beſchränkung ſeiner beſondern Gna-irkungen auf Iſrael die Heidenwelt ausdrücklich ausſchloß, nur, um das Feuer erſt durch Concentration an einem Ort kräftig werden zu laſſen und es dann über alle Völker der zu verbreiten. (*Ἀπαλλοτριόω* findet ſich im N. T. nur noch

Epheſ. 4, 18. Kol. 1, 21. Joſephus gebraucht es oft, auch Sirach 11, 35. 3 Macc. 1, 3. findet es ſich, wie bei den LXX. für זר Pſ. 58, 3. und נֵכָר Hiob 21, 29. Jerem. 19, 4.) Als weitere Exegeſe des *χωρὶς Χριστοῦ* iſt zu betrachten der Satz: *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*, welchen einige unbedeutende Handſchriften ſich durch die Correcturen *τῶν ἐπαγγελιῶν τῆς διαθήκης* oder *τῆς ἐπαγγελίας τῶν διαθηκῶν* zu erleichtern ſuchten. In der That ſcheint, es wäre hinreichend geweſen zu ſagen: *ξένοι τῆς ἐπαγγελίας*, d. h. fern von der Verheißung des Meſſias, die den Mittelpunkt aller Weiſſagungen des A. T. ausmachte; denn die verſuchte Verbindung von *τῆς ἐπαγγελίας* mit *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*, iſt deshalb unſtatthaft, weil dann die Stellung *τὴν τῆς ἐπαγγελίας ἐλπίδα* erforderlich wäre. Indeß hätte doch der Plural *τῶν διαθηκῶν* nur dann etwas Auffallendes, wenn er das A. und N. T. bezeichnete, aber nach Röm. 9, 4. werden die durch die Bündniſſe Gottes mit den Vätern des jüdiſchen Volks verſtanden, wofür auch die Stellen Weish. Sal. 18, 22. Sir. 44, 11. 2 Macc. 8, 15. ſprechen. Dieſe Bündniſſe heißen hier *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας*, weil die meſſianiſche Verheißung der Träger dieſer Bündniſſe war. — In ſolcher Entfernung von den göttlichen Stiftungen ſind alſo die Heiden *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*, d. h. nicht nur der meſſianiſchen Hoffnung entbehrend, ſondern überhaupt aller wahren Hoffnung ermangelnd, wie ſie denn auch *ἄθεοι*, d. h. gott-los, außer realer Verbindung mit dem lebendigen Gott ſind. Der Zuſatz *ἐν τῷ κόσμῳ*, d. h. in dieſer böſen Welt, ſchärft den Gedanken in ſofern, als er zu umſchreiben iſt: „in dieſer böſen Welt, in der man einer ſichern Hoffnung, eines feſten Anhalts an den lebendigen Gott, ſo dringend bedarf.“ Man könnte aber glauben, daß der Apoſtel durch dieſe Erklärung in Widerſpruch träte mit Röm. 1, 19, wo den Heiden *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ* zugeſchrieben wird, und mit der hiſtoriſchen Thatſache, daß einzelne Heiden ſich über den Aberglauben hinweg zu einer reineren Gotteserkenntniß erhoben; allein das iſt nicht der Fall. Zwar darf man den ſcheinbaren Widerſpruch nicht ſo zu löſen verſuchen, daß man ſagt, Paulus ſpricht hier bloß von den eigentlichen in geiſtlicher Blindheit lebenden Heiden; ſolche einzelne Individuen aber, die zu reinerer Gotteserkenntniß kamen, wie [redacted], Plato u. A., hätten eigentlich aufgehört, Heiden zu

ſeyn; denn ſchon zu dem Ausdruck τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ bemerkten wir, daß nicht nach einem verſchwiegenen Gegenſatze τὰ ἔθνη ἐν πνεύματι davon unterſchieden werden dürften, der Apoſtel ſpricht von der Totalität der Heidenwelt, d. h. von allen Menſchen außer den Iſraeliten, er theilt die Menſchheit in Iſrael und Nichtiſrael. Vielmehr dürfen wir nur jenen ſcheinbaren Widerſpruch in dieſer Weiſe löſen. Alle natürliche Gotteserkenntniß, wie wir ſie bei außeriſraelitiſchen Denkern und Weiſen antreffen, ſo ſchätzbar ſie auch an ſich betrachtet iſt, kann mit der im Schooße des Volkes Gottes verbreiteten Gotteserkenntniß nicht verglichen werden, weil ſie nicht das Reſultat wahrer göttlicher Erleuchtung und Selbſtmittheilung Gottes im Innern, ſondern das Ergebniß bloſſer Reflexion über das Daſeyn des fernen Gottes aus der Naturbetrachtung und dem Gewiſſen war. Gott kann aber nur da wahrhaft erkannt werden, wo er ſich ſelbſt dem Erkennenden zuvor mittheilt. Οὐδεὶς ἔγνωκε τὸν Θεὸν καθὼς δεῖ γνῶναι, εἰ μὴ ὃς ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. (Vergl. zu 1 Kor. 8, 3.) Die heidniſche Gotteserkenntniß, ſo weit dieſelbe dieſen Namen verdient, mußte ſich deshalb mehr negativ und formell als poſitiv darſtellen, und das Sokratiſche Wiſſen, daß er nichts wiſſe, iſt der adäquate Ausdruck für dieſelbe. Je weniger aber die Iſraeliten ihre großen Prärogative benutzten, wie ſie ſollten, deſto ſtrafbarer wurden ſie vor Gott und deſto tiefer beſchämten ſie jene Heiden, die in ihrer ἀθεότης mit ihrem ſchwachen Licht treuer waren, als ſie mit ihrem hellen Glanz der Offenbarung.

13. An die Beſchreibung der Gottentfremdung der Heiden reiht ſich denn weiter die Schilderung des bekehrten Zuſtandes. In ihm leben alle ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. in Gemeinſchaft mit Jeſus von Nazareth, in dem ſich die Meſſiasidee realiſirte. Den veränderten Zuſtand der Heidenwelt drückt der Apoſtel hier durch ἐγγὺς ἐγενήθητε im Gegenſatz gegen das frühere μακρὰν εἶναι aus. Es iſt dies nur Wiederaufnahme des obigen ἀπαλλοτριοῦσθαι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. Im Volke Gottes war Gott gegenwärtig in der Schechinah des Tempels, die Iſraeliten waren ihm alſo nahe, die Heiden dagegen waren fern von ihm, in ſofern ſie ſich dem Tempel nicht nahen durften. (Vergl. zu V. 17. 18.) Die Thätigkeit des Nahekommens, und ſomit des εἶναι ἐν Χριστῷ, wird endlich vermittelt dargeſtellt ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

Sein Blutvergießen und die dadurch bedingte Verſöhnung hob die Trennung unter den Menſchen, die Gott bis auf die Vollendung des Werkes Chriſti verordnet hatte, auf und ſetzte die Heiden in den Stand, eben ſo unmittelbar ſich an die Gemeinſchaft Chriſti anzuſchließen, als es den Juden geſtattet war. (Vergl. 2, 18.

14. 15. Eine ſolche Wirkſamkeit übt Chriſtus nemlich nach ſeiner Natur aus; er ſelbſt iſt unſer Friede. In dieſem Ausdanken liegt nicht bloß, daß Chriſtus Frieden ſtiftet, daß er der εἰρηνοποιὸς iſt, ſondern daß er ſelbſt ſeinem Weſen nach Friede iſt und daß nur Frieden hat, wer in ihm und ſeinem Elemente lebt. Wo innerlich der Unfriede bleibt, iſt auch äußerlich der Friede nur Scheinfriede. So heißt Chriſtus ſchon Jeſ. 9, 5 שַׂר שָׁלוֹם, ἄρχων εἰρήνης. In dem Namen εἰρήνη ἡμῶν ſind demnach unter ἡμεῖς nicht die Juden allein zu verſtehen, ſondern Paulus ſpricht hier vom Standpunkt der ganzen Menſchheit aus, in der alle Unterſchiede ausgeglichen ſind. (Vergl. zu Galat. 3, 28.) Als unſer Friede offenbart ſich Chriſtus innerlich, wie äußerlich; hier hebt der Apoſtel, ohne Zweifel wegen ſpeciellen Bedürfniſſes ſeiner nächſten Leſer, die letztere Seite ausführlich hervor. Chriſtus hebt die Spaltung der Menſchen in Iſrael und Nichtiſrael auf, er macht beide Hälften zur Einheit. Das Neutrum τὰ ἀμφότερα erklärt Paulus (V. 15. 16.) ſelbſt durch τοὺς δύο, τοὺς ἀμφοτέρους, d. h. Juden und Nichtjuden. Beide bilden in ihrem Verhältniß zu Chriſto eine Einheit (Joh. 10, 16.), Eine Heerde unter Einem Hirten. Dieſe vereinigende Wirkſamkeit Chriſti beſchreibt Paulus noch näher durch die erläuternden Worte: λύσας τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ. Der Begriff des μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ wird weiter durch τὴν ἔχθραν erklärt, und der ganze Gedanke genauer beſtimmt durch die Schlußworte ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας. Zwar hat man τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ verbinden wollen, und ſelbſt Lachmann hat dieſe Interpunction recipirt, allein dieſe Auffaſſung des Zuſammenhangs läßt ſich durchaus kein paſſender Sinn abgewinnen, denn die Erklärung von Bugenhagen, Schultheß u. A., wornach ἔχθρα ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ „Feindſchaft in ſeinem Volk, in den leiblich Verwandten Chriſti," (wie σὰρξ Röm. 11, 14. gebraucht iſt,) heißen ſoll, widerlegt ſich genügend durch ſich ſelbſt. Nur nach der angegebenen Verbindung

Worte schreitet die Darstellung des Schriftstellers schritt-
e sich selbst erläutend fort. Was nun zuvörderst die Form
Ausdrucks λύειν τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ anlangt, so ist
:, daß λύειν hier, wie Joh. 2, 19., die Bedeutung „auflösen,
stören, somit hinwegschaffen" hat. Μεσότοιχον, paries inter-
rinus oder intermedius, bezeichnet eine Zwischenwand, Scheide-
nd; Phavorinus erklärt: τὸ διάφραγμα. Es ist bei Profan-
ibenten sehr selten, doch hat es Athenäus (Lib. VII. pag. 281.
it. Casaub.). Die Zusammenstellung μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ
ll aber die Zwischenwand als das Trennende hervorheben, „die
wischenwand, welche den Zaun, das Trennende, bildet und bil-
en soll." Man denkt natürlich bei diesem Gedanken sogleich an
as Gesetz, welches die Trennung zwischen Theokraten und Nicht-
heokraten dadurch hervorbrachte, daß es die Heiden ausdrücklich
ür unrein erklärte und alle Gemeinschaft der Israeliten mit ihnen
ntersagte. Bei den Rabbinen heißt daher das Gesetz סְיָג oder
סְיָגָא sepes, sepimentum, und die Masoreh wieder כְּיָג לְתוֹרָה.
(Vergl. Buxtorf. lex. talm. pag. 1447.) Die Untersuchungen,
an welche Art von Zwischenmauern Paulus gedacht hat, erscheinen
als müßig; soll indeß angenommen werden, daß der Apostel bei
dem allgemein verständlichen Bilde etwas Besonderes im Sinne
hatte, so ist am angemessensten an die Mauer zu denken, welche
den Vorhof der Heiden vom innern Tempelraume abschied, und
so die Sonderung derselben von den Testamenten der Verheißung
symbolisirte. — Die vorausgesetzte Beziehung des μεσότοιχον τοῦ
φραγμοῦ auf das Gesetz scheint aber zweifelhaft zu werden durch
das epexegetische τὴν ἔχθραν. Erasmus, Cornelius a La-
pide, Rückert, wollen hierbei an die wechselseitige Feind-
schaft zwischen Juden und Heiden denken. Allein soll τὴν
ἔχθραν etwas vom μεσότοιχον Verschiedenes sein, so würde καὶ
nicht fehlen; soll es den frühern Ausdruck erklären, so scheint der
Gedanke unpassend, „die Scheidewand ist die Feindschaft;" die
ἔχθρα kann wohl Folge des Trennenden seyn, aber nicht das
Trennende selbst. Überdies giebt ja Paulus gleich selbst die Erklä-
rung durch das folgende τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν καταργήσας,
welches dem μεσότοιχον λύσας durchaus parallel steht. Die ἔχθρα
kann und muß hier als Wirkung des Gesetzes aufgefaßt wer-
den. Es fragt sich aber, als welche Wirkung? Chrysostomus,

Theophylakt, Ökumenius, denen ſich Harleß angeſch
ſen hat, verſtehen unter der ἔχθρα die Feindſchaft der
den und Heiden zuſammen gegen Gott, welche durch
Wirkung des Geſetzes entſteht, daß es die Sünde ſtei
(Röm. 5, 20. 7, 13. 8, 3. Galat. 3, 10.). Der zuletzt gena
Ausleger vertheidigt dieſe Auffaſſung dadurch, daß er Nachd
legt auf das V. 16. folgende καὶ ἀποκαταλλάξῃ — τῷ
was er von der innern Verſöhnung durch Chriſtus, ſomit
der Aufhebung der Schuld und Feindſchaft gegen Gott, im
genſatz gegen die bloß äußerliche Vereinigung von Juden
Heiden verſtanden wiſſen will. Es ſollen hiernach, wie Har
die Stelle erklärt, die beiden Glieder des Abſichtsſatzes den bei
Gliedern des regierenden Satzes entſprechen; nemlich das
Glied des Abſichtsſatzes ἵνα bis εἰρήνην dem erſten Gliede
regierenden Satzes ὁ ποιήσας bis ἓν und das zweite Glied
Abſichtsſatzes καὶ ἀποκαταλλάξῃ bis ἐν αὐτῷ dem zweiten Gl
des regierenden Satzes καὶ τὸ μεσότοιχον bis καταργήσας. I
nach redete denn der Apoſtel nicht bloß von der Vereinigung
Juden und Heiden durch Chriſtus zur Einheit, ſondern auch
der Aufhebung der Feindſchaft der ſündigen Welt gegen Gott d
die Verſöhnung. Allein eben dieſer zwiefache Gegenſtand,
nach dieſer Erklärung angenommen werden muß, findet ſich
der Darſtellung des Apoſtels nicht. Das ἀποκαταλλάσσειν (V.
iſt durch den Zuſatz τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι eben ſo,
das vorhergehende κτίζειν τοὺς δύο auf das Verhältniß von
den und Juden bezogen. V. 17—22. ſieht man aufs Deutlich
daß dieſes Verhältniß eben ſo im Folgenden das Hauptthema
Briefes bleibt, als es von V. 11—15. den Mittelpunkt der
weisführung bildet. Man weiß daher nicht, worin die Bere
gung liegen ſoll, neben dieſem der ganzen Darſtellung von V.
bis 22. zum Grunde liegenden Gedanken bloß in V. 15. 16.
einen andern Gedanken einzuſchieben, und zwar den ganz al
meinen, daß Gott beide, Heiden und Juden, durch Chriſtus
ſich verſöhnt hat. Dieſer Gedanke mußte hier dem Apoſtel
ſo mehr als völlig überflüſſig erſcheinen, als er ſchon C
tel 1. denſelben behandelt hatte. Aber auch unangemeſſen
er hier in ſofern, als die Hervorhebung der innern Verſöhn
mit der äußern Vereinigung von Heiden und Heiden, die Vor

erwecken müßte, als ſey die letztere eben nur eine äußerliche,
y ſie losgetrennt von der innern verſöhnenden Wirkſamkeit
. Das iſt aber durchaus nicht die Meinung Pauli; viel-
iſt Chriſtus, ſofern er der Verſöhner der Menſchen mit Gott,
)r Friede, iſt, eben auch darin und damit derjenige, der die
ung zwiſchen Heiden und Juden aufhebt. Paulus konnte
ch gar nicht auf den Gedanken gerathen, der äußern Ver-
ng noch die innere Verſöhnung an die Seite zu ſtellen, weil
ie Vereinigung gar keine bloß äußere iſt. Hierzu kommt
ioch, daß es bei Paulus und im ganzen N. T. nie heißt:
Wirkung des Geſetzes ſey die Feindſchaft gegen Gott, wohl
ſich, es wirkt Zorn oder Fluch, aber nie Feindſchaft. End-
: bei dieſer Annahme, daß τὴν ἔχθραν die Feindſchaft bei-
)er Juden und Heiden, gegen Gott bezeichne, anzunehmen,
Paulus bei dem Geſetz auch an das ins Herz geſchriebene
der Heiden gedacht habe. Dazu paſſen aber die folgenden
ücke durchaus nicht, und eine Stelle, die ausſagte, auch die-
eſetz des Gewiſſens wider den Zorn oder Fluch findet ſich
nzen N. T. nicht.

Müſſen wir alſo die Beziehung der ἔχθρα auf die Feind-
beider, der Juden und Heiden, gegen Gott ablehnen, ſo
nichts, als ſie mit den meiſten Auslegern auf den Gegen-
zu beziehen, von dem vorher und nachher in dieſen Verſen
ede iſt, auf das Verhältniß des Geſetzes zu Theokraten und
heokraten. Die bittere Feindſchaft zwiſchen beiden war Folge
Geſetzes, des trennenden Zauns; ſo wie daher derſelbe durch
us und die Vollendung ſeines Werks hinweggenommen war,
für Juden und Heiden objectiv ſofort, ſubjectiv ſofern ſie im
ben Chriſtus aufnehmen, die gegenſeitige Feindſchaft wegge-
ien, Chriſtus war auch in dieſer Beziehung ihr Friede. So
ı wir den nächſten Zuſammenhang unſerer ganzen Stelle ge-
feſt, das folgende ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ κ. τ. λ. beſchreibt nem-
un die Thätigkeit des λύειν genauer und interpretirt uns au-
iſch τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, welches die ἔχθρα zwiſchen
ı und Heiden erzeugte. Eine ſolche Interpretation war aber
rfniß, weil jene Worte hätten mißverſtanden werden können.
onnte nemlich ſcheinen, als träte der Gedanke λύειν τὸ με-
χον, nach ſeiner Beziehung auf das Geſetz, in Conflict mit

den Erklärungen des Herrn Mt. 5, 17. 18., wo ausdrücklich das Auflöſen des Geſetzes abgelehnt wird. Paulus kann nicht den antinomiſtiſchen Irrthum ausſprechen wollen, daß Chriſtus das Geſetz überhaupt nach ſeinem moraliſchen und ſeinem cerimoniellen Theil in jeder Beziehung außer Wirkſamkeit geſetzt habe (καταργήσας); ſondern nur, daß das Geſetz durch Chriſtus eine ganz andere Stellung gewonnen habe, und in ſofern in gewiſſer Beziehung unwirkſam gemacht ſey. Dieſe Beziehung, welche durch Chriſtus in Beziehung auf das Geſetz verändert iſt, bezeichnet er durch den Ausdruck νόμος τῶν ἐντολῶν und den Zuſatz ἐν δόγμασι. Das Wort ἐντολὴ bezeichnet die Äußerung des νόμος für den einzelnen Fall, die Einheit des Geſetzes beſchließt demnach eine Fülle von ἐντολαί. Man kann nicht annehmen, daß die cerimoniellen Vorſchriften allein hier ſo heißen, auch die moraliſchen Verordnungen des νόμος ſind als ἐντολαὶ zu faſſen; aber Paulus nennt das Geſetz hier deshalb ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν, um es in der Geſpaltenheit ſeiner Vorſchriften der Einheit des Geiſtes (ἐν ἑνὶ πνεύματι V. 18.) entgegenzuſtellen, der im Evangelium herrſcht. Während das Geſetz ſagt: thue dies, thue jenes, unterlaß dieſes, unterlaß jenes, hat das Evangelium nur das Eine Gebot der Liebe und auch dieſes nicht in der Form eines Gebots, ſondern als Gnadenwirkung. Allerdings gilt dies auch von dem ins Herz geſchriebenen Geſetz der Heiden, auch dieſes äußert ſich in einer Menge einzelner Mahnungen und Warnungen; aber es bedarf keiner Erinnerung, daß ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν unmöglich auch auf dieſes innere Geſetz bezogen werden kann. Wäre es noch zweifelhaft, ſo würde das folgende ἐν δόγμασι jedenfalls die Beziehung auf das allgemeine Sittengeſetz unmöglich machen.

Aber freilich iſt die Erklärung dieſes Ausdrucks wieder ſehr ungewiß. Zwar die Beziehung der δόγματα auf chriſtliche Lehrſätze, welche außer den Kirchenvätern Chryſoſtomus, Theodoret, Ökumenius, auch Grotius, Bengel, Fritzſche, Winer *) u. A. vertheidigen, ſcheint deshalb unzuläſſig, weil δόγμα ſonſt nur in der Bedeutung „kaiſerlicher Befehl, Edict" im N. T. vorkommt, wie Lc. 2, 1. Apoſtelgeſch. 17, 7. bei den LXX. Daniel 2, 15. Die Bedeutung „Dogma, chriſtlicher Lehr-

*) Winer hat dieſe in der dritten Auflage ſeiner Grammatik vorgetragene Anſicht indeß in der vierten Auflage (S. 196 ff.) aufgegeben.

ſatz" findet ſich ſelbſt bei den früheſten Kirchenvätern noch nicht. Sie bildete ſich vermuthlich erſt aus, als Philoſophen zur chriſtlichen Kirche traten und ihren Sprachgebrauch, die Lehrſätze der Philoſophen δόγματα zu nennen, auf Chriſtus übertrugen. Inzwiſchen iſt das gegen die Faſſung des Wortes in unſerer Stelle nicht entſcheidend, denn wenn es auch ſonſt im N. T. nicht in der Bedeutung „Lehrſatz" vorkommt, ſo könnte es doch eben hier und Kol. 2, 14. dieſelbe haben, da es von den Lehren philoſophiſcher Schulen gebraucht ward. Allein hier paßt dieſe Bedeutung weder in den Zuſammenhang, noch ſtimmt dann der Gedanke mit der ſonſtigen Lehrform der h. Schriftſteller. Nirgends finden wir, daß im N. T. gelehrt wird, Chriſtus habe durch ſeine Lehrſätze das Geſetz unwirkſam gemacht, ſtets heißt es, durch ſeinen Tod, durch ſein Blut. So iſt nun auch hier ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ mit καταργήσας ſo zu verbinden, daß dadurch das Mittel ausgedrückt wird, wodurch Chriſtus die Abrogation des Geſetzes bewirkt; es bezeichnet die Hingabe ſeines Fleiſches, ſteht alſo gleich ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (V. 13.), oder διὰ τοῦ σταυροῦ (V. 16.). Wie hiernach nun aber noch ἐν δόγμασι ſo mit καταργήσας ſoll verbunden werden können, daß es heißt: „vermittelſt ſeiner Lehrſätze machte er das Geſetz unwirkſam," iſt in keiner Weiſe abzuſehen; jedenfalls hätte es heißen müſſen: ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ, wenn der Apoſtel es ſo verſtanden wiſſen wollte. Daher verknüpfen denn andere Exegeten, namentlich Ambroſius, Calvin, Beza, Calov, Wolf, Michaelis, Storr, unter den Neuern Koppe, Flatt, Theile, Rückert ἐν δόγμασι mit dem vorhergehenden νόμον τῶν ἐντολῶν. Allein Winer (Gr. S. 196 ff.) und Harleß haben hiergegen ſchon richtig bemerkt, daß dann der Artikel nothwendig wiederholt ſeyn müßte. Sollte ἐν δόγμασι eine nähere Beſtimmung zu νόμος enthalten, ſo müßte es heißen τὸν ἐν δόγμασι, ſollte ſich die Beſtimmung dagegen auf ἐντολῶν beziehen, ſo müßte τῶν ἐν δόγμασι ſtehen. Überdies läßt ſich ſo der Tautologie nicht wohl ausweichen; „das Geſetz der Gebote oder Vorſchriften in Satzungen," ſagt idem per idem. Es bleibt daher nichts, als mit Harleß (für deſſen Erklärung ſich auch Winer a. a. O. entſcheidet,) ἐν δόγμασι zwar an καταργήσας anzuſchließen, aber nicht auf chriſtliche Lehrſätze zu beziehen, ſondern auf die befehlende Form, in der das Geſetz des Alten Bun-

des auftritt, und dieſe Form als das durch Chriſtus aufgehobe
Geſetz zu betrachten, ſo daß der Sinn der Worte dieſer iſt: „Ch
hat durch die Hingabe ſeines Fleiſches das in einer Menge von
ſchriften ſich ausſprechende Geſetz in Beziehung auf die b
lende Form ſeiner Satzungen außer Wirkſamkeit geſetz
ſtatt deſſen den Menſchen den einigen Geiſt der Liebe erwork

16. Hieran reiht ſich weiter die Schilderung der
des Herrn in dieſer Aufhebung des trennenden Zaunes des
tes, der die Menſchheit in ſich ſelbſt zertheilte, in Iſrael
Nichtiſrael, in Theokraten und Nichttheokraten, in Mann
Weib. (Denn wie ſich unter dem N. T. Chriſtus als der
zum Weibe [der Kirche] verhält [vergl. 5, 23 ff.]; ſo unte
A. T. Iſrael als der Mann zur Heidenwelt, als dem
Das ἵνα erlaubt aber keine unmittelbare Anknüpfung an
Hauptverbum des vorhergehenden Satzes αὐτὸς γάρ ἐστιν
ρήνη ἡμῶν. Denn darin wird die Weſenheit Chriſti, nich
Thun beſchrieben; die Abſichtspartikel ſchließt ſich an die ſi
rallel ſtehenden Participia ποιήσας, λύσας, καταργήσας an.
Beſchreibung Chriſti, als des perſönlichen Friedens, wird i
ποιῶν εἰρήνην wieder aufgenommen, wofür hier nicht ποι
ſtehen könnte; weshalb auch Kol. 1, 20. das εἰρηνοποιήσα
τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ zwar ſachlich, aber nicht
lich mit dieſer Stelle parallel ſteht. Die beiden Völkern
Iſraeliten und Nichtiſraeliten, werden aber als größere Indi
dargeſtellt; daher τοὺς δύο, τοὺς ἀμφοτέρους. Ja, die
Chriſtus vereinigten, die V. 14. als ἓν = ἑνότης dargeſtell
ren, heißen hier εἰς καινὸς ἄνθρωπος. Wie alſo die ein
Individuen im Volk zu einer höhern Perſönlichkeit coaleſcir
die Völker in der Totalität des Geſchlechts zu Einem Men
jene iſolirende Betrachtung der Menſchheit, wornach ſi
Summe abſolut getrennter Individualitäten bildet, die nur
einander hingeſtellt ſind, von denen jede für ſich ſteht und
kennt die h. Schrift nicht. Die Menſchheit iſt in Chriſt
lebendige Einheit, von Einem Geiſte erfüllt und getragen. (
den Comm. zu Galat. 3, 21. 28.) Inzwiſchen zeigt die
κτίζειν ἐν ἑαυτῷ εἰς κ. τ. λ., daß Paulus hier εἷς καινὸ
θρωπος nicht als bloße Perſonification braucht. Nach der
V. 10. κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, iſt auch hier das ἐν

nicht auf den Tod Chriſti zu beziehen, als ſtände es gleich ἐν τῇ παρχὶ αὐτοῦ V. 15., ſondern Paulus ſtellt darin Chriſtus ſelbſt als den wahren Einen allgemeinen Menſchen, den Repräſentanten des Geſchlechts, dar, in dem die beiden getrennten Hälften zur vollkommenen Einigung zurückgekehrt ſind. Wie Adam der Eine alte Menſch iſt, in dem und durch den alle Individuen der Menſchheit den alten Menſchen empfangen, ſo iſt Chriſtus der Eine neue Menſch, in dem und durch den alle den neuen Menſchen, nach Gott geſchaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit, empfangen. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu Röm. 5, 12 ff.) Hiernach iſt klar, daß das τὰ ἀμφότερα ἓν ποιεῖν, das κτίζειν τοὺς δύο εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, nicht etwas bloß Äußerliches ſeyn ſoll, eine rein negative Wegnahme des Trennenden, ſondern etwas wahrhaft Innerliches; Chriſti Lebensproceß war die reale Schöpfung dieſes neuen einigen Menſchen. — Nun aber entſteht die Frage, wie hiernach die zweite Hälfte des Abſichtsſatzes ἵνα ἀποκαταλλάξῃ κ. τ. λ. zu faſſen ſeyn dürfte, ohne mit der erſten zuſammen zu fallen? Denkt man mit Harleß die Verbindung, welche Chriſtus zwiſchen Theokraten und Nichttheokraten bewirkte, nur äußerlich, ſo ergiebt ſich hier freilich in ſofern ein Fortſchritt, als die erſt äußerlich Verbundenen dann auch durch das Kreuz, d. h. durch den Tod des Sohnes Gottes am Kreuze, innerlich Gott verſöhnt werden. Allein dieſe Annahme, daß die Vereinigung von Iſrael und Nichtiſrael als eine bloß äußerliche zu denken iſt, kann nur mit Beeinträchtigung des Gedankens in den vorhergehenden Worten erkauft werden. Wir müſſen uns daher nach einer andern Faſſung des ἵνα ἀποκαταλλάξῃ, im Verhältniß zum vorhergehenden ἵνα κτίσῃ umſehen. Zunächſt iſt entſchieden, daß die Worte τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι scil. ὄντας eng zu verknüpfen ſind. Der Eine Leib bildet den Gegenſatz gegen die frühere Getrenntheit in der Zweiheit, und σῶμα bezeichnet, wie gewöhnlich im Pauliniſchen Sprachgebrauch (Röm. 12, 12. πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, 1 Kor. 10, 17. 12, 13. εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, Epheſ. 4, 12. 16. 5, 23. Kol. 1, 18. 24. 2, 19. 3, 15.), die Kirche als den Leib Chriſti, den er mit ſeinem Leben erfüllt. Es ſteht das ἐν ἑνὶ σώματι in unſerer Stelle dem ἐν ἑνὶ πνεύματι (V. 18.) parallel; Juden und Heiden ſind in einer leiblich-geiſtigen Einheit. (Vergl. zu 4, 4.)

Wie das Individuum in σῶμα und πνεῦμα zerfällt, ſo trägt d
der Geſammtchriſtus der Kirche (1 Kor. 12, 12.) σῶμα
πνεῦμα in ſich. (Eben ſo heißt es auch Kol. 3, 15. ἐκλήθ
ἐν ἑνὶ σώματι.) Die Beziehung der Worte auf den Verſöhnu
tod Chriſti, als ſtänden ſie gleich ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ V. 15.,
in jeder Hinſicht unpaſſend. Zuvörderſt drückt ſchon das διὰ
σταυροῦ dieſen Gedanken aus; dieſe Worte nemlich als Nel
beſtimmung zu ἐν ἑνὶ σώματι zu faſſen, in dem Sinne: „ver
telſt der Hingabe ſeines Einen Leibes, nemlich durch das Kre
iſt durchaus unpauliniſch. Es verſteht ſich von ſelbſt,
die Hingabe des Leibes durch den Kreuzestod geſchah,
eben ſo ſetzt der Apoſtel ſtets bei σταυρὸς den Leib als
durchs Kreuz Getödtete voraus. Sodann iſt aber in dieſer
ſung des ἐν σώματι das hinzugefügte ἑνὶ unangemeſſen.
Chriſti Leib Einer war, hat auf die Verſöhnung durchaus
Beziehung, dagegen aber wird die frühere Zweiheit der Iſrael
und Nichtiſraeliten mit der Einheit beider im Körper der Ki
ſehr paſſend in Gegenſatz gebracht, woraus ſich auch die
Zuſammenſtellung τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι allein genü
erklärte. Endlich iſt wenig wahrſcheinlich, daß der Apoſtel
V. 15 und 16. denſelben Gedanken fünfmal ſoll ausgeſpro
haben, und daß die ſo verſchiedenen Formeln: ἐν τῇ σαρκὶ
τοῦ, ἐν ἑαυτῷ, ἐν ἑνὶ σώματι, διὰ τοῦ σταυροῦ und ἐν α
ganz und gar daſſelbe bedeuten. Zwar findet ſich Kol. 1, 22.
ähnliche Häufung in den Worten: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς
τοῦ διὰ τοῦ θανάτου, aber doch auf Einen Punkt zuſamme
drängt, nicht als Wiederholung in demſelben Satze an verſch
nen Stellen.

Was nun aber die ſchon berührte Frage betrifft, wie ſich
ἀποκαταλλάξῃ an das vorhergehende ἵνα κτίσῃ anreiht, ſo
wie wir ſchon bemerkten, der richtigen Beſtimmung des κα
ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον zufolge, in dem ἀποκα
λάσσειν nicht etwas ſpecifiſch anderes als in dem κτίζειν ge
werden; vielmehr ſoll die erſte Hälfte des Abſichtsſatzes durc
zweite nur ihre nähere Beſtimmung erhalten. Der Sinn
Worte wäre demnach folgendermaßen zu umſchreiben: „dam
in ſich ſelbſt die zwei zu Einem neuen Menſchen ſchüfe und
auch (was das κτίζειν nothwendig involvirt,) nicht bloß die

ı, ſondern beide, Heiden und Juden, in dem Einen Leibe der rche vereint, Gott durch das Kreuz verſöhnte, die Feindſchaft ıter ihnen durch ſich ſelbſt (d. i. durch Hingabe ſeiner ſelbſt in n Tod) tödtend, d. i. entfernend, vernichtend." (Das doppelte ompoſitum ἀποκαταλλάσσειν findet ſich außer unſerer Stelle ch Kol. 1, 20. 21. Sonſt ſteht immer καταλλάσσω. Bei Profan=ribenten hat die hier und im Koloſſerbriefe ſich findende mit ἀπὸ rſtärkte Form die Bedeutung „wieder ausſöhnen." Paulus dient ſich dagegen derſelben ohne Unterſchied mit καταλλάσσω.)

17. 18. An die Darſtellung des Werkes Chriſti ſelbſt reiht ch in dieſen Verſen die Erwähnung der Verkündigung dieſes Werkes an die Menſchen. Der Satz καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο mn nur der grammatiſchen Verbindung nach an V. 14. αὐτὸς ἐρ ἐστιν κ. τ. λ. angeſchloſſen werden; aber da die Zwiſchenge=nken nicht die Natur eines parenthetiſchen Satzes an ſich tra=n, darf ἐλθὼν nicht auf die Menſchwerdung Chriſti und ſein hren vor ſeinem Tode bezogen werden, weil vorher ſchon dieſes odes Erwähnung geſchehen war, als des Mittels, die Zerſpal=nheit der Menſchheit aufzuheben; vielmehr iſt es auf des Gekom=enſeins Chriſti in ſeinem Geiſte zu verſtehen. (Vergl. Joh. 14, 3.) Vor der Vollendung ſeines Werks durch ſeinen Tod war hriſtus nicht unſer Friede, ſein Lehren vor dem Tode war nur n Weiſſagen von ſich ſelbſt, erſt mit der Ausgießung des Gei=es begann die wahre Verkündigung des Evangeliums. Vor ſei=m vollbrachten Werke betrachtete der Herr Theokraten und ichttheokraten ſo wenig als eins, daß er Mt. 10, 5. 6. ſeinen ungern noch ſagte: „gehet nicht auf der Heiden Straße und zie=t nicht in der Samariter Städte," und zu dem cananäiſchen Weibe: „ich bin nicht geſandt, denn nur zu den verlornen Scha=n vom Hauſe Iſrael" (Mt. 15, 24.). Das folgende ὅτι δι' ὐτοῦ ἔχομεν κ. τ. λ. ſetzt ebenfalls nothwendig Chriſti Werk ſchon s vollendet voraus; δι' αὐτοῦ heißt nemlich διὰ τοῦ αἵματος ὐτοῦ und die προσαγωγὴ πρὸς τὸν πατέρα ſetzt die υἱοθεσία ', 5.) voraus, welche erſt die Erfahrung der Erlöſung mittheilt. as ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι, welches dem obigen ἀμφότεροι ἑνὶ σώματι (V. 16.) entſpricht, zeigt, wie das folgende 3. 19 ff.), daß der Apoſtel immer noch den Hauptgedanken vor r Seele hat, nemlich die durch Chriſtus aufgehobene Differenz

zwiſchen Iſrael und Nichtiſrael. (V. 17. leſen B D F G εἰρήνην vor τοῖς ἐγγύς wiederholt, eine Lesart, welche Lachmann mit Recht in den Text aufgenommen hat. — V. 18. über προσαγωγή vergl. Röm. 5, 2. Aus dem Begriff des μακρὰν ergiebt ſich die Idee des Zugangs, des Nahetretendürfens von ſelbſt; will man noch eine ſpecielle Beziehung annehmen, ſo iſt nur die vom Tempel hergenommene zuläſſig, dem die Heiden ſich nicht nahen durften. — Ἐν ἑνὶ πνεύματι heißt natürlich nicht „durch Einen Geiſt, ſondern in einem Geiſte verbunden," alſo eine Einheit des geiſtigen Lebens bildend, in der die frühern Unterſchiede aufgehoben ſind. Vergl. Gal. 3, 28.)

19. 20. Hiernach leitet denn der Apoſtel den Beſchluß dieſer Gedankenreihe ein, indem er, mit Rückblick auf die Schilderung der Heidenwelt (V. 12.), dieſen Zuſtand der Entfremdung nun bei ſeinen Leſern als aufgehoben darſtellt; wie die chriſtlichen Iſraeliten ſind auch ſie, die Heidenchriſten, Glieder der πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, ja Steine in dem Bau des Tempels, den die Kirche Chriſti darſtellt. (V. 19. Über ἄρα vergl. zu Röm. 7, 25. — Während ξένοι und συμπολῖται τῶν ἁγίων ſich entſprechen, ſtehen πάροικοι und οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ ſich entgegen. Die beiden erſten Ausdrücke erklären ſich aus V. 12. hinlänglich. Die Form συμπολίτης findet ſich im N. T. nicht weiter; die Grammatiker bezeichnen ſie als ungriechiſch. [Vergl. Phrynichus nach Lobeck's Ausgabe S. 172.] Joſephus braucht das Wort indeß Antiq. XIX. 2, 2. Aber der zweite Gegenſatz macht Schwierigkeit, weil πάροικος nicht in dieſen Zuſammenhang zu paſſen ſcheint. Es heißt gewöhnlich Schutzbürger, d. h. einer, der in einer Stadt oder einem Lande leben darf, aber kein Bürgerrecht beſitzt, alſo verwandt mit ξένος, wie es auch Apoſtelgeſch. 7, 6. 29. 1 Petr. 2, 11. neben ξένος vorkommt. Dieſe Bedeutung paßt hier aber nicht als Gegenſatz zu οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ. Dieſer Ausdruck weiſt auf das Bild einer Familie Gottes hin (Galat. 6, 10.), auf welches die Vateridee natürlich leitet; in dieſer Familie werden die Iſraeliten als die eigentlichen Hausgenoſſen, die Heiden aber als Anwohner, oder, wie Meier ſich ausdrückt, als Beiſaſſen aufgefaßt, die zwar mit in dem großen Hauſe Gottes ſind, aber nicht eigentlich zur Familie gehören.) Das Bild, wornach die Gläubigen zuſammen als ein Tempel aufgefaßt werden, deſſen Eckſtein

tus, deſſen Fundamente die Apoſtel und Propheten ſind,
it nicht ſelten in der Schrift vor. Jeder Einzelne heißt ein
el (1 Kor. 6, 19.), und wieder bilden auch alle zuſammen
ναὸς Θεοῦ (1 Kor. 3, 16.). Am vollſtändigſten ausgeführt
is Bild 1 Petr. 2, 4 ff. Dort heißt Chriſtus: λίθος ζῶν,
ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένος, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτὸς,
ος, die einzelnen Gläubigen, die auf Chriſtus darauf gebaut
en (ἐποικοδομεῖσθαι vergl. 1 Kor. 3, 10.), führen auch den
en λίθοι ζῶντες und der ganze Tempelbau wird als ein οἶ-
πνευματικὸς bezeichnet. Dieſer bildlichen Darſtellung liegt
ypiſche Auffaſſung des ſteinernen Tempels in Jeruſalem zum
ide; der nicht nach Willkühr gerade ſo und nicht anders er-
war, ſondern nach Bildern aus einer höhern Welt (2 Moſ.
8. 9.). Die einzige Schwierigkeit in unſerer Stelle bildet
die Bemerkung, daß die Apoſtel und Propheten den θεμέλιος
n, der wieder auf Chriſtus als dem eigentlichen Grund-
ein ruhend zu denken iſt. An andern Stellen nemlich, namentlich
ab. 21, 14., bilden die zwölf Apoſtel allein die δώδεκα θε-
μοὶ der Kirche. Zunächſt fragt ſich, haben wir hier an die
pheten des A. T. oder an die des N. T. zu denken? Alles
ht für das Letztere. Nicht bloß der Umſtand, daß die Pro-
en nach den Apoſteln genannt ſind, ſondern auch der fehlende
kel, der Apoſtel und Propheten innigſt verbunden auftreten
und die Natur der Sache; die Propheten des A. T. können
wohl Fundamente des Tempels heißen, der von Chriſtus
erwächſt (V. 21.). Wie aber können die Propheten des
T. den Apoſteln gleichgeſtellt werden in Beziehung auf den
nd der Kirche? In ſofern das wahre grundlegende Element
h. Geiſt iſt, der ſie beide erfüllt; während Chriſtus ſeiner
on nach der Eckſtein heißt, werden die Apoſtel und Propheten
in Beziehung auf ihre Perſonen, ſondern in Hinblick auf
Lehre und den h. Geiſt, der dieſe begleitete, zuſammengenom-
der Grund genannt. Anders iſt es in der Apokalypſe;
dort auf die Zwölfzahl Gewicht gelegt wird, hängt mit der
en Beſchreibung des neuen Jeruſalems in jener Stelle zuſam-
und kann daher auf unſere Stelle keinen Einfluß ausüben,
dürfte Paulus, als nicht in der Zwölfzahl begriffen, auch
zu den Gründern der Kirche gezählt werden. (V. 20. ἀπο-

γωνιαῖος findet ſich noch 1 Petr. 2, 6. Es ſteht für das Hebr. אֶבֶן פִּנָּה oder רֹאשׁ פִּנָּה, κεφαλὴ γωνίας. Jeſ. 28, 16. Pſ. 118, 22. Mt. 21, 42.)

21. 22. Wie der Bau der Kirche auf Chriſtus, als dem Eckſtein, ruht, ſo erwächſt er auch fort und fort in ihm, d. h. in der Gemeinſchaft aller Glieder der Kirche mit Chriſto, in der Einleitung in ihn. Beide Verſe drücken im Weſentlichen denſelben Gedanken aus, denn das zweite ἐν ᾧ darf nicht an ναὸς angeknüpft werden, ſondern an κύριος, und ſteht folglich dem erſten ἐν ᾧ parallel; es hebt aber V. 22., in dem καὶ ὑμεῖς, wieder die Beziehung auf die Heidenchriſten ausdrücklich hervor, als integrirende Theile des Baues der Kirche. Die Schlußworte von V. 22. aber: εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι, beſtimmen näher den Begriff des ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ. Schon dieſer Zuſatz ἐν κυρίῳ geht aus dem Bilde, deſſen ſich Paulus V. 20. bediente, heraus; da es dieſe Bedeutung hat, den ναὸς ἅγιος als eine geiſtige Gemeinſchaft zu bezeichnen, hat ἐν κυρίῳ auch durchaus nichts Pleonaſtiſches, obgleich ἐν ᾧ vorausging, dieſes ἐν ᾧ beſtimmt nemlich nur das Particip συναρμολογουμένη. Aber noch ausdrücklicher beſchreibt die Natur dieſer geiſtigen Gemeinſchaft, die ſich in Chriſto aus Heiden und Juden erbaut, das κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι. Die Kirche wird hierin beſchrieben als die Behauſung, in der Gott ſelbſt Wohnung macht (vergl. 2 Kor. 6, 16 ff.), und zwar bleibend Wohnung macht, in ſofern ſie geiſtiger Natur iſt, im Gegenſatz gegen das κατοικητήριον γήϊνον, von dem die ganze Vergleichung hergenommen iſt. (V. 21. fehlt ἡ nach πᾶσα in B D E G, es iſt dieſer Artikel daher ohne Zweifel zu ſtreichen. Nur darf πᾶσα οἰκοδομὴ nicht überſetzt werden „jeder Bau," da hier nur von dem Einen Tempel die Rede iſt, ſondern „der ganze Bau." In der ſpätern Gräcität hat πᾶς nicht ſelten die Bedeutung totus, auch ohne Artikel. [Vergl. überhaupt über den Gebrauch von πᾶς Winer's Gr. S. 110. und z. d. St. Harleß.] — Συναρμολογεῖν findet ſich nur noch 4, 16. Es ſteht gleich συμβιβάζειν und bezieht ſich auf die Feſtigkeit des Baues, zu dem die verſchiedenen Perſönlichkeiten und Richtungen [4, 10.] zuſammengefügt werden. — Die Form αὔξω, ſtatt der gewöhnlichen αὐξάνω, findet ſich im N. T. nur noch Kol. 2, 19. — V. 22. Wegen des vorhergehenden ἐν ᾧ kann das ἐν πνεύματι nicht an συνοικοδομεῖσθε angeſchloſſen werden, ſondern nur an

den Geſammtbegriff κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ. Harleß will ἐν πνεύματι faſſen „im heiligen Geiſt;" allein dagegen ſpricht 1) das vorhergehende ἐν ᾧ, d. i. ἐν κυρίῳ, 2) das τοῦ Θεοῦ. Paulus ſagt wohl χαρὰ, ἀγάπη ἐν πνεύματι, aber er ſagt nicht und kann nicht ſagen: Θεὸς ἐν πνεύματι, weil der Geiſt ſelbſt Gott iſt. Ἐν πνεύματι bildet hier den Gegenſatz mit ἐν σαρκὶ, in Hinblick auf den ναὸς χειροποίητος.)

3, 1. An dieſe Schilderung der Herrlichkeit der Kirche wollte der Apoſtel nun nur ein Gebet anſchließen, worin er Gott bittet, an ſeinen Leſern alles das zu verwirklichen, was der Idee der Kirche zukommt, um damit dieſen allgemeinen Theil eines Schreibens ganz abzuſchließen; allein er läßt ſich durch die Lebhaftigkeit ſeiner Empfindung noch einmal zu einer Digreſſion verleiten, ſo daß er erſt V. 14. die in V. 1. begonnene Rede wieder aufnimmt. Freilich hat es nicht an Verſuchen gefehlt, der Annahme eines Anakoluths in V. 1. dadurch auszuweichen, daß man V. 1. durch Ergänzung des fehlenden Verbums zum ſelbſtſtändigen Satz machen wollte. Einige Codd., namentlich DE, ergänzen πρεσβεύω, was vermuthlich aus 6, 20. in den Text gekommen iſt, andere κεκαύχημαι, vielleicht nach Phil. 2, 16. Die meiſten Interpreten, welche gegen das Anakoluth ſind, begnügen ſich mit der Ergänzung von εἰμί. Allein von der Schwierigkeit ganz zu ſchweigen, welche bei dieſer Annahme das τούτου χάριν macht, müßte dann nothwendig der Artikel vor δέσμιος fehlen. Wenn aber eine Digreſſion in V. 2. anzunehmen iſt, ſo kann Paulus unmöglich V. 8. oder V. 13., oder gar 4, 1. die Rede wieder aufnehmen, wie Manche gewollt haben, ſondern nur, wie alle beſſere neuere Erklärer annehmen, V. 14., wo das τούτου χάριν ausdrücklich die Wiederaufnahme der Rede markirt. So bekommt das Dankgebet V. 14 ff. ſeinen Anſchluß an die Schilderung der Kirche 2, 19 ff., an deren Herrlichkeit auch die Heiden Theil haben, und das τούτου χάριν erſcheint demnach in wohlbegründetem Zuſammenhange. Seiner Bande thut aber der Apoſtel hier vermuthlich deshalb Erwähnung, um die eben geſchilderte Herrlichkeit im Contraſt mit der gegenwärtigen Lage der Kirche ſo ſtärker hervortreten zu laſſen und namentlich den Heidenchriſten bemerklich zu machen, durch welche Opfer ſeinerſeits ihr Eintritt in die Kirche erkauft werde. An und für ſich betrachtet

könnte man hier das ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν faſſen „um euretwi
len, d. h. weil ich den Heiden gepredigt habe.“ Allein verglei
man V. 13. und beſonders die entſcheidende Parallele Kol. 1, 2
ſo ergiebt ſich, daß auch hier die Worte zu faſſen ſind: „euch zu
Beſten,“ in welchem Sinne dies näher zu verſtehen iſt, wi
zu Kol. 1, 24. ſeine weitere Erörterung finden. (Für ὁ δέσμι
τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ finden wir 4, 1. ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. D
Genitiv iſt hier als Bezeichnung des Verurſachenden aufzufaſſe
„den Chriſtus und ſeine Sache zum Gefangenen gemacht hab
und zwar zum Heil für euch, die Heiden, d. i. für die Geſamm
heit der Heiden,“ wie Philem. V. 13. δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελί
Feſſeln bedeuten, welche das Evangelium gebracht hat.)

2. 3. Die folgende Äußerung, womit die bis V. 13. r
chende Digreſſion beginnt, zeigt die Ungewißheit des Apoſtels üb
die Bekanntſchaft aller ſeiner Leſer mit ſeiner Perſönlichkeit. A
derſelben erklärt ſich V. 1. die Nennung ſeines Namens und
Schilderung ſeiner gegenwärtigen Lage, und eben dieſe Ungewi
heit ward auch im Folgenden die Veranlaſſung für den Apoſ
ſich über ſeine Stellung zum Evangelium und über die Auffaſſu
deſſelben, wieder mit Beziehung auf den Hauptpunkt der Be
ſung der Heiden fürs Reich Gottes, auszulaſſen, bevor V. 1
der Hauptfaden wieder aufgenommen wird. Als dasjenige, w
über Paulus ſich ungewiß zeigt, rückſichtlich der Kenntniß ſei
Leſer davon, nennt er nicht ſein apoſtoliſches Amt überhaupt, ſo
dern die Gnadenveranſtaltung Gottes, daß ihm das Geheimniß
Erlöſung durch unmittelbare Offenbarung und mit ſpecieller B
ziehung auf die Heiden zur Kunde gebracht ward. Der Nebenſ
ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν κ. τ. λ. beſtimmt nemlich den Gedank
des Hauptſatzes εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τ.
κ. τ. λ. näher. (V. 2. vergl. über εἴγε und ſein Verhältniß
εἴπερ die Bemerkungen im Comm. zu Röm. 8, 9. 2 Kor. 5,
Galat. 3, 4. Εἴγε enthält hier die Idee der Vorausſetzung
ſich: „wenn ihr nemlich, wie ich vorausſetzen darf, gehört hab
— Über οἰκονομία vergl. zu 1, 10. Es kann hier nicht,
1 Kor. 9, 17. Kol. 1, 25. „das apoſtoliſche Amt“ heißen,
man durch die letztere Parallelſtelle ſich hat verleiten laſſen,
hier anzunehmen; vielmehr liegt die Beziehung auf das Amt
in der χάρις τοῦ Θεοῦ, wie der Zuſatz τῆς δοθείσης μοι

ὑμᾶς anzeigt, da Kol. 1, 25. auf οἰκονομία geht. Die οἰκονομία bezeichnet hier nur die Art, wie das Amt Paulo zukam, nemlich κατὰ ἀποκάλυψιν. In V. 7. ſteht eben ſo κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος κ. τ. λ. zuſammen, und V. 8. erklärt der Apoſtel ſelbſt die Gnade, von ſeinem apoſtoliſchen Beruf den Heiden zu predigen. — In dem εἰς ὑμᾶς liegt wieder die ſpecielle Beziehung auf die Heiden angedeutet, für welche Paulus beſonders berufen ward. — V. 3. geht die ἀποκάλυψις natürlich auf die Begebenheit bei Damaskus Apoſtelgeſch. Kap. 9. — Für die Lesart des text. rec. ἐγνώρισε, welche wohl nur wegen des V. 5. folgenden ἐγνωρίσθη in den Text geſetzt wurde, iſt nach der Autorität von A B C D F G ἐγνωρίσθη mit allen beſſern Kritikern und Interpreten zu leſen.)

4. In einem Nebenſatz, der indeß nicht gerade mit Griesbach eingeklammert zu werden braucht, beruft ſich der Apoſtel, rückſichtlich des Geheimniſſes Chriſti, das ihm durch Offenbarung mitgetheilt iſt, auf ſeine eignen frühern Mittheilungen an ſie, woraus ſie ſein Verſtändniß am Geheimniß Chriſti entnehmen könnten. Dieſer Gedanke hat in ſofern etwas ſehr Auffallendes, als Paulus dadurch ſeine Leſer zu Richtern über ſich einzuſetzen ſcheint; ſie ſollen nach ſeinen Mittheilungen an ſie urtheilen über ſein Verſtändniß am Evangelium; es ſcheint, daß ſie umgekehrt von ihm erſt erfahren mußten, was das Geheimniß Chriſti ſei. Allein als Gläubige denkt der Apoſtel ſie ſich mit dem h. Geiſt und durch ihn mit der Gabe der διάκρισις πνευμάτων ausgerüſtet, und es ſoll daher der Gedanke nur dies beſagen: der Geiſt in euch wird euch bezeugen, daß meine Darſtellung des Evangeliums die wahre iſt. Gewiß würde aber der Apoſtel dieſe Bemerkung nicht gemacht haben, wenn es nicht Perſonen gegeben hätte, welche die wahre σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ ihm abſprachen, und von denen vorauszuſehen war, daß ſie über kurz oder lang auch in den Gemeinen wider ihn auftreten würden, an die unſer Brief gerichtet iſt. (Über καθὼς vergl. 1, 4. — Die Beziehung des προέγραψα auf einen frühern Brief iſt ganz unſtatthaft; es iſt der Ausdruck nur auf die frühern Äußerungen des Apoſtels in eben dieſem Briefe zu beziehen. Paulus denkt dabei ſchwerlich an eine beſtimmte Stelle, er hat den Brief bis daher vor Augen, der ſchon hinreichte, den Leſern den apoſtoliſchen Geiſt

zum Bewußtſeyn zu bringen, welcher ihn beſeelte. — Πρὸς ὃ „dem gemäß, dem zu folge." Das ἀναγινώσκοντες verbietet an irgend welche mündliche Erklärungen zu denken; es iſt zunächſt auf das öffentliche Vorleſen der Briefe in den Verſammlungen zu beziehen. — Die σύνεσις iſt hier die Gnoſis in ihrer ſpecialiſirten, gleichſam wiſſenſchaftlichen Geſtalt. Vergl. die Bemerkungen zu 1, 8.)

5. Nicht wiefern er dieſen Rathſchluß Gottes ein μυστήριον nenne, will Paulus in den folgenden Worten erklären, was die Meinung Meier's iſt, ſondern er will die apoſtoliſche Offenbarungsform als die höhere allen frühern an die Seite ſtellen. Ein μυστήριον heißt der Rathſchluß Gottes in Chriſto nur in ſofern, als derſelbe nicht aus menſchlicher Kraft, ſondern nur vermittelſt göttlicher Offenbarung erkannt werden kann. Es iſt alſo Nachdruck zu legen auf das ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη, dem ein οὐχ οὕτως ἐγνωρίσθη entgegenſtehend zu denken iſt. (Das ὃ ſchließt ſich an das unmittelbar vorhergehende μυστήριον an, nicht an das in V. 3., wie es bei der Annahme einer Parentheſe erfordert würde. — Υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων iſt allgemeine Bezeichnung der Menſchen als ſolcher; zunächſt dachte Paulus wohl an die Propheten des A. T., allein abſichtlich ſcheint er den Gedanken ganz allgemein zu faſſen: „den Menſchen überhaupt, wo ſie auch ſeyn und wann ſie auch gelebt haben mögen, iſt das Geheimniß nicht ſo kund gethan, wie es jetzt den Propheten offenbart iſt. Γενεὰ bezeichnet hier Zeitalter. Das ἐν wird von den Codd. mit überwiegender Mehrheit verworfen. Der Dativ iſt bei Zeitbeſtimmungen gewöhnlich. Vergl. Winer's Gr. S. 194. — Über die Zuſammenſtellung ἀπόστολοι καὶ προφῆται vergl. zu 2, 20. Das hier hinzugefügte, auf Gott zu beziehende αὐτοῦ iſt ſicher ächt, da die Auslaſſung deſſelben nach 2, 20. ſich leicht erklärt. — Eigenthümlich iſt aber allerdings, daß Paulus hier die Apoſtel und folglich ſich ſelbſt mit heilige Apoſtel nennt. Freilich iſt übertrieben, wenn de Wette darin eine Andeutung nichtapoſtoliſchen Urſprungs des Briefes finden will; aber ungewöhnlich bleibt der Ausdruck immer. Ich erkläre mir denſelben daraus, daß Paulus hier die Apoſtel und Propheten als Corporation auffaßt [vergl. 4, 11.], und als ſolcher, alſo ihrem amtlichen Charakter nach, ihnen das Prädicat ἅγιος giebt, ſo wie er die Gläubigen

als Geſammtheit betrachtet ἅγιοι oder ἡγιασμένοι nennt, aber nie einen Einzelnen. Die Verbindung von ἁγίοις mit ἐν πνεύματι, welche Meier vorſchlägt, empfiehlt ſich durchaus nicht; es iſt ἐν πνεύματι ohne Zweifel als nähere Beſtimmung zu ἀπεκαλύφθη zu faſſen.)

6. Das, worin Paulus nun den Fortſchritt in der Offenbarung des Geheimniſſes Chriſti findet, wie ſie den Apoſteln und Propheten zu Theil ward, iſt wieder die Mitberufung der Heiden durch das Evangelium. Nun ſcheint aber doch dieſe auch ſchon im A. T. deutlich gelehrt zu werden (vergl. Jeſ. 55, 5. 60, 3 ff. 10 ff. Jerem. 3, 16 f.) und ſomit alles Specifiſche der Offenbarung im N. T. verloren zu gehen? Allein im A. T. war gerade der Punkt, welcher der entſcheidende bei der Frage über das Verhältniß der Heiden zur Kirche war und welchen Paulus gegen die Judenchriſten zu vertheidigen hatte, nicht erörtert; die Heiden waren zwar im A. T. als berufen fürs Reich des Meſſias dargeſtellt, aber ohne klare Belehrung darüber, daß ſie unmittelbar in daſſelbe eintreten würden, nicht durch das Mittel der Beſchneidung und des Cerimonialgeſetzes. Erſt durch die Erleuchtung über dieſen entſcheidenden Punkt ward der univerſelle Charakter des Chriſtenthums vollendet. Dieſe große Wahrheit erkannten die Apoſtel officiell in der Erleuchtung des h. Geiſtes (Apoſtelg. Cap. 15.) an; Paulus war aber vor allen berufen, ſie ins Leben überzutragen und gegen alle Widerſacher zu vertheidigen. (Der Infinitiv εἶναι ſchließt ſich nicht als Bezeichnung der Abſicht, ſondern nur der Erklärung ans Vorhergehende an: „daß nemlich die Heiden ſeyn ſollen u. ſ. w.“ Συγκληρονόμος fand ſich ſchon 1, 14. Σύσσωμος iſt vermuthlich von Paulus ſelbſt gebildet; es findet ſich nur bei Kirchenſchriftſtellern, die den Ausdruck wohl aus den Briefen Pauli entlehnten. Συμμέτοχος findet ſich noch 5, 7. Ein Klimax liegt nicht in den Worten, es ſcheint vielmehr der erſtere Ausdruck durch die zwei letztern nur näher beſtimmt zu werden; die Wiederholung des συν ſoll aber den Hauptgedanken ſcharf ins Licht ſtellen. — Das αὐτοῦ vor ἐν τῷ Χριστῷ hat Lachmann geſtrichen, auf die Auctorität von ABCD. Nur ſieht man nicht, wer es hinzugeſetzt haben ſollte, wenn es urſprünglich im Texte fehlte, während es begreiflicherweiſe leicht von Abſchreibern gelöſcht werden konnte.)

7. 8. Als Diener dieſes Evangeliums ſtellt ſich denn
Apoſtel, nach der ihm verliehenen Gnade, den Heiden das Ev
gelium zu predigen, dar, bezeichnet ſich aber nach ſeiner Demu
ungeachtet der Größe dieſes Berufs, als den Geringſten unter all
Heiligen, alſo nicht bloß unter den heiligen Apoſteln, ſondern u
ter allen Heiligen, mit Beziehung auf ſeine frühere Verfolgu
der Kirche des Herrn vor ſeiner Bekehrung. (V. 7. vergl. d
Parallelſtelle Kol. 1, 23. 25. — Über δωρεὰ τῆς χάριτος ver
zu V. 2. Worin die χάρις beſteht, erklärt V. 8. näher, nemli
in der Befugniß, unter den Heiden das Evangelium zu predige
— Der Lesart des text. rec. τὴν δοθεῖσαν iſt nach Griesba
und Lachmann mit Recht τῆς δοθείσης vorzuziehen, indem d
χάρις das Amt bezeichnet, nicht die δωρεά. — Über die Zuſam
menſtellung ἐνέργεια τῆς δυνάμεως vergl. 1, 19. Die Erwähnu
der Macht Gottes liegt darin begründet, daß Paulus in ſein
Herzensumwandlung aus einem Feinde Chriſti in einen Freu
deſſelben eine That der Allmacht ſieht. So ſchon richtig Ca
vin, der z. d. St. ſagt: domini est homines nihili extolle
haec est potentiae ejus efficacia, ex nihilo grande aliquid effice
— V. 8. Die Bezeichnung ſeiner als des ἐλαχιστότερος πά
των ἁγίων iſt vom Apoſtel keine falſche Beſcheidenheit. Er w
kannte wieder auch nicht [1 Kor. 15, 9. 10.], daß er mehr g
arbeitet habe, als ſie alle; aber das ſchrieb er allein der Gna
Gottes zu, ſich kannte er nur in ſeinem Elende. — Über d
Comparativform vom Superlativ vergl. Wetſtein z. d. St. u
Winer's Gr. S. 67. — Ἀνεξιχνίαστος findet ſich noch Rö
11, 33. — Über τὸ πλοῦτος vergl. zu 2, 7.)

9. Die Aufgabe Pauli, als des Predigers des Evangelium
iſt ferner aber auch, alle Menſchen zu erleuchten über die Ver
ſtaltung des von Ewigkeit in Gott verborgenen, in Chriſto geof
barten Geheimniſſes der Erlöſung. Das καὶ φωτίσαι πάντας
nicht bloß, wie Meyer will, eine nähere Beſtimmung zu dem vo
hergehenden ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι bilden, ſondern ei
ein neuer Gedanke. Zunächſt zwar hat Paulus die Aufgabe, u
ter den Heiden zu predigen, dann aber auch das, alle Menſch
zu erleuchten über das Geheimniß Chriſti, wie er denn auch
nach dem Zeugniſſe der Apoſtelgeſchichte immer den Juden zue
das Evangelium anbot. Natürlich iſt aber das φωτίσαι πάντ

om factiſchen Erfolge, ſondern von der Tendenz des Amtes ſtehen, ſo daß, was Paulus ſelbſt nicht vollbringen konnte, Nachfolgern zu thun übrig blieb. Hier liegt ferner keine laſſung vor, in dem Begriffe der οἰκονομία τοῦ μυστηρίου ie Beziehung auf die Berufung der Heiden ins Reich Gottes alten, welcher Auffaſſung vermuthlich die Lesart κοινωνία ntſtehung verdankt; V. 18. 19. erklärt der Apoſtel ſelbſt Ausdruck τίς ἡ οἰκονομία, er ſoll lediglich den Reichthum ttlichen Gnade bezeichnen, der ſich in der Veranſtaltung der ng durch Chriſtus offenbart. Daß dieſes Geheimniß aber n Ewigkeit in Gott verborgen bezeichnet wird, ſoll die Ge= rt des νῦν als die Zeit der Offenbarung der Vergangenheit enſtellen. Am ſchwierigſten iſt aber in unſerer Stelle der des Zuſatzes: τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, nachzuweiſen. Daß ὴ die in allen beſſern Handſchriften fehlende Lesart διὰ Ἰη ριστοῦ unächt iſt, kann als eben ſo entſchieden gewiß be= t werden, wie die Erklärung der Worte von der phy= , nicht von der geiſtigen Schöpfung der Wiedergeburt, nach hlagenden Bemerkungen von Harleß z. d. St. Die letztere ig der Worte haben außer Calvin, Calixt u. a. noch i und Meier wieder empfohlen. Allein ſowohl der Aoriſt articips, als auch das τὰ πάντα fordern die Beziehung der auf die Schöpfung überhaupt. Zu welchem Ende hebt aber s hier die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes hervor? Vermuth= n bemerklich zu machen, daß die Stiftung der Erlöſung in ſelbſt eine ſchöpferiſche That Gottes iſt, die nur von dem, lles erſchaffen hat, ausgehen konnte; der Schöpfer konnte auch der Erlöſer werden. (Über φωτίζειν vergl. zu 1, 18. ομία leſen ABCDEFG und andere bedeutende kritiſche itäten, ſo daß von der Entſcheidung dafür und gegen κοινω= ar nicht die Rede ſeyn kann. — Zu ἀπὸ τῶν αἰώνων = 1 Moſ. 6, 4. leſen FG noch καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. Die= ſatz iſt aber ganz unpaſſend, denn er weiſt auf die geſchicht= Entwickelung der Menſchheit hin, der Apoſtel will aber, wie τῷ Θεῷ zeigt, von der metaphyſiſchen Ewigkeit ſprechen, em Rathſchluß der Erlöſung, wie ihn Gott in ſeinem ewi= Weſen faßte, was im folgenden Verſe πρόθεσις τῶν αἰώ= eißt.)

10. Der folgende Gedanke iſt dem Buchſtaben nach zwar klar, aber er hat theils ſeine Schwierigkeit in ſich ſelbſt, theils in dem Zuſammenhange der Stelle. „Die unendliche Weisheit Gottes nemlich, ſagt der Apoſtel (welche ſich im Evangelium, dem Geheimniß der Erlöſung offenbart), wird durch die Kirche (als dem Theatrum ſeiner Wirkſamkeit) den Engeln im Himmel kund.“ Hiernach ſetzt Paulus voraus, daß die Engel einer Steigerung ihrer Erkenntniß fähig ſind; wir haben keinen Grund, hierbei bloß an gute oder bloß an böſe Engel zu denken; Paulus ſpricht ganz allgemein; alle höhere Weſen empfangen durch die Kirche eine tiefere Einſicht in die Weisheit Gottes. In den Evangelien fanden wir, daß den Engeln Theilnahme an den Vorgängen der Kirche zugeſchrieben wird, namentlich Freude über die Buße der Sünder (Lc. 15, 10.); im erſten Briefe an die Korinther ſagt ferner Paulus: wir ſind ein Schauſpiel geworden den Engeln (4, 9.); aber von einer Steigerung ihrer Einſicht in Gottes Weisheit durch die Kirche und die Vorgänge in ihr iſt nur hier die Rede. Ein Anklang davon findet ſich auch 1 Petr. 1, 12. in den Worten: εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι. Dieſe Idee iſt nun in ſofern ſchwierig, als wir bei den Engeln, wie keine Fortpflanzung, ſo auch keine Entwickelung, überhaupt alſo keine Geſchichte denken können. Die Erde mit dem Menſchen, dem Träger ihres Bewußtſeyns, erſcheint nach dieſer apoſtoliſchen Idee wieder als der Mittelpunkt der Thaten Gottes, als das Golgatha des Univerſums; an den Vorgängen auf ihr nimmt das Weltall nicht bloß in der Anſchauung, ſondern auch in der thatſächlichen Rückwirkung Antheil; die Steigerung der Erkenntniß in den Engeln iſt zugleich als Veränderung ihrer Stellung zu denken; durch Chriſtus iſt verſöhnt Alles, was im Himmel und auf Erden (Epheſ. 1, 10. Kol. 1, 20.). Das Eigenthümliche, was ihnen aber jetzt erſt (νῦν), d. h. nach der Offenbarung des verborgenen Rathſchluſſes Gottes, als πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ kund wird, iſt aber der Wunderweg Gottes in der Begnadigung des Sünders, durch Ausgleichung des Widerſtreits zwiſchen Gerechtigkeit und Gnade an demſelben. Wie kommt aber der Apoſtel hier in dieſem Zuſammenhange auf dieſen Gedanken? Paulus will die Größe ſeiner Berufung mit ſeiner perſönlichen Nichtigkeit in Contraſt ſetzen, deshalb führt er die Aufgabe ſeiner Wirkſamkeit durch

alle Stufen hindurch. Zuerſt, ſagt er, habe er zu predigen unter den Heiden, dann alle Menſchen zu erleuchten über das Geheimniß, und beides, um ſogar den Engeln im Himmel die unendliche Weisheit Gottes kund zu thun. (In FG fehlt νῦν, aber es gehört ganz in den Zuſammenhang; es bildet den Gegenſatz mit der ewigen Verborgenheit des göttlichen Rathſchluſſes. — Über ἐν οἷς ἐπουρανίοις vergl. zu 1, 3. 20. — Πολυποίκιλος iſt vermuthlich von Paulus ſelbſt gebildet, es findet ſich in der Gräcität nicht weiter. Es bedeutet eigentlich multiformis, vielgeſtaltig; als Prädicat der Weisheit Gottes bezeichnet es die verſchiedenen Formen, worin ſich dieſelbe offenbart.)

11. 12. Schließlich führt Paulus die Weisheit Gottes, welche jetzt den Engeln offenbar wird, zurück auf den ewigen Erlöſungsrathſchluß (vergl. zu 1, 5. 10.), den er in Chriſto faßte, in dem durch den Glauben die Chriſten Freudigkeit und Zugang zu Gott haben. (V. 11. iſt πρόθεσις τῶν αἰώνων „der in der Ewigkeit gefaßte Vorſatz," wie Jud. V. 6. κρίσις μεγάλης ἡμέρας „Gericht, das am großen Tage ſtatt finden wird." — Ferner iſt das ἐποίησεν ἐν Χριστῷ nothwendig auf die hiſtoriſche Realiſation des Rathſchluſſes Gottes durch Chriſti Leiden und Sterben zu beziehen, nicht auf den innerlichen Act des göttlichen Willens. Einmal nemlich führt darauf der Aoriſt, und ſodann die Form des Namens; Chriſtus Jeſus bezeichnet ſtets und ohne Ausnahme den fleiſchgewordenen Logos. — V. 12. gibt dann die Folge des ausgeführten Rathſchluſſes an, παῤῥησία bezeichnet die Seite des Glaubensſtandes gegen die Welt, und προσαγωγὴ die gegen Gott. [Vergl. 2, 18.] — Die Häufung der Subſtantive hat zu verſchiedenen Lesarten Anlaß gegeben. FG leſen τὴν προσαγωγὴν εἰς τὴν παῤῥησίαν, D lieſt für ἐν τῇ πεποιθήσει die Worte ἐν τῷ ἐλευθερωθῆναι. Allein der gewöhnliche Text verdient nach dem Zeugniß aller kritiſchen Autoritäten den Vorzug. Πεποίθησις, vergl. 2 Kor. 1, 15. 3, 4. 8, 22. 10, 2., iſt allerdings mit παῤῥησία nahe verwandt; es beſtimmt hier die προσαγωγὴ näher, als ein vertrauensvoller Gemüthsſtimmung vor ſich gehendes Herzutreten zu Gott. Διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ bezeichnet dagegen das Mittel, wodurch beides, παῤῥησία und προσαγωγὴ, allein möglich wird. Der Genitiv αὐτοῦ geht auf Chriſtus; vergl. über dieſe Verbindung ſtatt εἰς αὐτὸν die Bemerkk. im Comm. zu Röm. 3, 26.)

13. Der folgende Gedanke ſchließt endlich die lange Dig
ſion von V. 2. an ab; er iſt übrigens ſo allgemein gehalten,
verſchiedene Faſſungen möglich und in Vorſchlag gebracht f
Man kann bei αἰτοῦμαι ergänzen Θεὸν oder ὑμᾶς, und wi
bei ἐκκακεῖν ἐμὲ oder ὑμᾶς. Ich ziehe mit Harleß die Ergänz
αἰτοῦμαι Θεὸν μὴ ἐκκακεῖν ἐμὲ vor, weil nur ſo das ἐν ſeine eig
liche Bedeutung behält, auch διὸ ſich bei dieſer Faſſung an
vorhergehenden Hauptgedanken am beſten anſchließt. Paulus h
nemlich im Vorhergehenden von ſeiner großen Aufgabe geſpro
hieran ſchließt ſich paſſend: deshalb, weil mir ein ſo großer
trag geworden, bitte ich Gott, daß ich in meinen Leiden für
nicht ermatte. Das ὑπὲρ ἡμῶν ſchließe ich aber wegen der
logie von 3, 1. und Kol. 1, 24. (wozu man das Nähere
an θλίψεσί μου an, nicht an αἰτοῦμαι. Die Schlußworte
Verſes ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν erlauben auch wieder eine
pelte Beziehung; das durch das folgende δόξα attrahirte
kann nemlich an θλίψεις oder an das μὴ ἐκκακεῖν angeſchl
werden. Ich ziehe das Letztere vor, weil nur gezwungen beh
tet werde, die Leiden Pauli ſeyen ein Ruhm der Heidenchri
Dagegen iſt der Gedanke höchſt angemeſſen: mein unermüdl
Dulden in allen Gefahren, das Bewähren meines Glauben
den Leiden, das iſt euer Ruhm.

14. 15. Hier nimmt nun der Apoſtel mit τούτου χάριν
Gedankengang von V. 1. wieder auf und ſpricht das Gebet
ſeine Leſer aus, das ſich gleich an 2, 22. anreihen ſollte.
Beugen der Knie iſt als Symbol der Andacht und Demüthi
vor Gott genannt (Apoſtelgeſch. 20, 36.). Eigenthümlich iſt
aber die Bezeichnung des Vaters durch den Zuſatz ἐξ οὗ κ.
Die Worte τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ſind nemlich
entſchieden unächt nach ABC, wie ſie denn auch Lachmann
Recht gelöſcht hat. Der Satz ἐξ οὗ κ. τ. λ. ſchließt ſich dem
unmittelbar an πατέρα an, wodurch die Beziehung auf Chr
ausgeſchloſſen iſt, vielmehr Gott im allgemeinſten Sinne als
ter, d. h. als Schöpfer aller Weſen, bezeichnet wird. Nach
ſpeciellen Beziehung des Gebetes auf die Heidenchriſten (V
beſagt der Satz namentlich, daß Gott auch der Heiden Vate
nicht bloß der Juden. Der Sinn des Satzes ἐξ οὗ κ. τ. λ.
lediglich durch die Faſſung des Ausdruckes πατριά beſtimmt,

rmel ὀνομάζεσθαι ἐκ τινὸς läßt ſich nicht anders überſetzen, den Namen von etwas empfangen, nicht aber gleich εἶναι " oder gar „geſchaffen ſeyn." Πατριὰ findet ſich nun im nur noch Lc. 2, 4. Apoſtelgeſch. 3, 25. in der Bedeutung υλή, „Stamm, Geſammtheit derer, die von Einem πατὴρ mmen." Der Gedanke aber „jeder Stamm im Himmel und rden" hat etwas Unpaſſendes. Die Beziehung auf den el kann nemlich nur auf die Engelwelt gehen, bei dieſer ber von keiner φυλὴ die Rede ſeyn, weil bei ihr keine lanzung ſtatt findet. Grotius, Wetſtein, Holzhauſen en dieſe Schwierigkeit durch die Benutzung der rabbiniſchen öſen zu können, wornach die Juden als die irdiſche, die als die himmliſche Gottesfamilie dargeſtellt werden. (Vergl. orf. lex. talm. p. 1753. Auch das Wort בְּמַלְיָא hatten bbinen recipirt.) Allein Paulus iſt ja in unſerm Briefe it dem Beweiſe beſchäftigt, daß Heiden und Juden gleich ; es iſt deshalb ganz unwahrſcheinlich, daß er hier jene par- iſtiſche Vorſtellung berückſichtigt haben wird. Dazu kommt aß dann auch der Artikel vor ἐν οὐρανοῖς und vor ἐπὶ τῆς thwendig wiederholt ſeyn müßte. Eben ſo wenig iſt eine an- ſſung zuläſſig, wornach πατριὰ in der Bedeutung „Vater- ' πατρότης, genommen wird. Wenn nemlich dieſe Bedeu- leich einen guten Sinn zu geben ſcheint, ſo iſt doch uner- h, daß πατριὰ je ſo vorkommt. Auch iſt der Begriff „Va- ſt im Himmel" unpaſſend, weil in der Welt der Geiſter ortentwickelung ſtatt findet. Die Stelle ſcheint nur dann erauszukommen, wenn man, wie in der Stelle 2, 21., auch hier, obgleich der Artikel fehlt, in der Bedeutung ' auffaßt. Der Apoſtel denkt ſich dann alle Weſen der ſung in ihren beiden Hälften, der geiſtigen und der mate- Welt, als Eine Nachkommenſchaft, als Eine Familie Got- ergl. 2, 19. οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ), und dieſe ganze Familie ren Kindernamen von Gott. Dem Sinne nach erſcheint ch Luther's Überſetzung: „alles, was Kinder heißt im el und auf Erden," ganz richtig.

16. Das Erſte, was nun der Apoſtel für ſeine Leſer von rbittet, iſt, daß er nach dem Reichthume ſeiner Herrlichkeit ſeine Allmacht vorzugsweiſe mit beſchließt) ſie kräftigen

möge nach dem inwendigen Menſchen. Das κραταιωθῆναι, w
ches durch das adverbialiſche δυνάμει noch verſtärkt wird, bezi
ſich zunächſt auf den Willen; die Stärkung des Willens du
den Geiſt Gottes geht aber auf den Kampf, der allen Chriſ
bevorſteht. In dem εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον wird endlich
Direction der Wirkſamkeit des Geiſtes näher beſtimmt; der in d
Gläubigen wirkſame göttliche Geiſt bezieht ſich zunächſt nicht
das σῶμα, den ἔξω ἄνθρωπος, ſondern auf das menſchli
πνεῦμα, oder dieſen als Vermögen gedacht, auf den νοῦς,
den ἔσω ἄνθρωπος. Schon zu Röm. 7, 22. 23. war von dieſ
Gegenſatz die Rede. Der innere Menſch iſt nicht gleich dem
νὸς ἄνθρωπος, auch der nicht wiedergeborne unter dem Ge
ſtehende Menſch hat den ἔσω ἄνθρωπος, den νοῦς. Aber di
befindet ſich ohne die Gnadenwirkung des h. Geiſtes in der
ταιότης (4, 17.), welche ihn unfähig macht zum Siege;
durch die Kräftigung von oben wird der νοῦς zum Sieger. (Ve
zu Röm. 7, 25.)

17. 18. Der Sinn des: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ
πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν kann nach dem zu 2, 22. Bem
ten an und für ſich nicht zweifelhaft ſeyn. Es wird dadurch
Inwohnung Chriſti, der Χριστὸς ἐν ἡμῖν (Kol. 1, 27.), beze
net, die in der Wiedergeburt durch die Wirkſamkeit des h. Gei
einerſeits und der Receptivität des Menſchen (der πίστις) and
ſeits ſich realiſirt. (Vergl. die Bemerkungen zu Joh. 14,
Galat. 2, 20.) Allein wie verhält ſich der Gedanke hier z
Vorhergehenden und zum Folgenden? Paulus kann Gott n
bitten: ἵνα δῴη κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ὑμῖν, denn Chri
wohnte ja ſchon in den Herzen der Leſer (2, 22.), in ſofern
als Wiedergeborne vom Apoſtel behandelt werden. Wohl kann
Wiedergeborne nach und nach im Werke der Heiligung mehr
mehr vom innern Menſchen geſtärkt werden, aber die Wiedergel
ſelbſt und das damit verbundene Wohnen Chriſti im Herzen
keiner Steigerung fähig, es iſt nur, oder es iſt nicht. D
Schwierigkeit läßt ſich nur dadurch beſeitigen, daß die folgen
Worte: ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι unmittel
an das κατοικῆσαι κ. τ. λ. angeſchloſſen werden. Zwar ſcheint
rein grammatiſch die Stelle betrachtet, die Verbindung des Sa
ἐν ἀγάπῃ κ. τ. λ., ſo zu ergeben, daß eine Metatheſis des ἵνα a

ehmen; allein die dadurch herbeigeführte Iſolirung des κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, verbietet wegen der innern Schwierigkeiten dieſe Annahme durchaus. Harleß rechtfertigt die demnach hier anzunehmende Anakoluthie (ähnlich wie Kol. 2, 2.) treffend dadurch, daß er bemerkt (S. 318.): „die Veränderung der Conſtruction (im Nominativ der Participien) war hier um ſo natürlicher, da das Prädicat in gleicher Weiſe von καρδίαις und von ὑμῶν galt, alſo minder paſſend ausſchließlich mit Einem von Beiden verbunden werden konnte und ferner die Prädicatbeſtimmung als weſentliches Moment des Satzes nicht dem Vorigen untergeordnet ſeyn durfte, ſondern ſelbſtſtändig hervortreten mußte.“ In dieſer Faſſung verſchwindet dann jene große Schwierigkeit gänzlich. Paulus erbittet ſich nicht die Einwohnung Chriſti als ein anderes nach dem Bekräftigtwerden am inwendigen Menſchen, ſondern dieſes Letztere erſcheint nur als eine Nebenbeſtimmung des Gekräftigtwerdens in dieſem Sinne, daß ein Wohnen Chriſti in einem noch unbefeſtigten Gemüthe von dem Wohnen in dem befeſtigten unterſchieden wird. „Daß alſo Chriſtus durch den Glauben in euch als in ſolchen wohne, die in Liebe befeſtigt ſind.“ Die Wiedergeburt wird alſo in ihnen vorausgeſetzt, aber Paulus bittet Gott, daß ſie in der Heiligung wachſen mögen, damit ſie auch feſt werden in ihrer Wiedergeburt, nicht wieder zurückfallen in ihr altes Weſen. Das τεθεμελιωμένοι weiſt auf das obige Bild vom Tempel (2, 20 ff.) zurück; dagegen ἐῤῥιζωμένοι iſt aus dem Bilde zu erklären, wornach die Gläubigen mit Pflanzen verglichen werden. (Vergl. Pſ. 1, 3. Mt. 15, 13.) Die ἀγάπη kann aber hier nicht Gottes oder Chriſti Liebe gegen die Gläubigen ſeyn, ſondern umkehrt die Liebe der Gläubigen gegen ſie, welche der Ausdruck durch den h. Geiſt gekräftigten Willens iſt, der fähig macht Glauben im Halten des Geſetzes, d. i. in der Liebe, zu offenbaren. Daß indeß, wie Harleß will, der Artikel fehle, wenn Eigenſchaften als ſubjectives Beſitzthum gefaßt werden, davon habe mich ſo wenig überzeugen können, als Winer (Gr. S. 113.).

18. 19. Aus dieſer Gründung in der Liebe geht dann eine geſteigerte Einſicht in das Weſen des Evangeliums hervor, die er als Abſicht teleologiſch gefaßt wird. Als Object des geiſtigen Erfaſſens, Begreifens (vergl. über καταλαβέσθαι Apoſtelgeſch. 4,

13. 10, 34. 25, 25.) iſt weder die vorhergehende, noch die folgende ἀγάπη zu verſtehen, ſondern jenes von Ewigkeit v gene Geheimniß (V. 9. 10.), das ſelbſt den Engeln erſt wird durch die Thaten Gottes in der Kirche. Zu dieſem κα βέσθαι reichen die natürlichen Kräfte des Menſchen nicht a wird erſt durch die Kraft der Gnade dazu fähig gemacht; heißt es ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι. Dieſes Begreifen iſ nicht auf dieſen oder jenen eſoteriſchen Kreis beſchränkt, Meier meint, der die ἅγιοι bloß von den Apoſteln und Pr ten verſtehen will; vielmehr gilt es von allen Gläubigen. von räumlichen Verhältniſſen hergenommenen vier Dimen ſind nemlich nicht, in Verbindung mit dem καταλαβέσθαι, ſpecialiſirter begrifflicher Erkenntniß zu verſtehen, ſo wenig das folgende γνῶναι, (eine ſolche kann nemlich freilich unm Gemeingut aller Gläubigen ſeyn,) ſondern von jener umfaſſ Weſenserkenntniß, die implicite alles weiß, welche Johanne die alles lehrende Salbung des Geiſtes beſchreibt. (Verg 1 Joh. 2, 27.) Als das zweite Moment wird dann die ὁ τοῦ Χριστοῦ genannt, welche die Wurzel des Geheimniſſes iſt, deſſen Länge, Breite, Tiefe und Höhe begriffen werden Ein Oxymoron bildet aber die Zuſammenſtellung γνῶναι ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην, „zu erkennen die die alle Erkenntniß übertrifft.“ Das Unerkennbare kann erkannt werden. Man kann hierauf nicht wohl antworten Erkenntniß, zu der die Liebe führen ſoll, ſey die neue, durc Geiſt gewirkte, die andere, welche die Liebe übertrifft, ſey di natürlichen Menſchen; denn auch die Erkenntniß des Wiederg nen übertrifft die Liebe Chriſti. Aber das iſt eben die wahr kenntniß des Göttlichen, und ſo auch der Liebe Chriſti, zu nen, daß es das Unendliche iſt, welches bei ſtets wachſende kenntniß immer wieder neue Seiten der Erkenntniß darbietet. fänglich hatte Luther dieſe Stelle auch richtig überſetzt: erkennen, daß die Liebe Chriſti alle Erkenntniß überſteige.“ her ließ er ſich aber verleiten, die Liebe Chriſti von der Lieb Menſchen gegen Chriſtus zu verſtehen und überſetzte: „und nen, daß Chriſtus lieb haben beſſer ſey, denn alles Wi (Ἐξισχύω unterſcheidet ſich nicht vom Simplex in der Bedeu

findet ſich im N. T. nur hier. — Über τί vergl. zu 1, 18. — er ὑπερβάλλειν vergl. 1, 19. 2, 7.)

Die Schlußworte von V. 19. Ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ ſind aber noch ſchwierig. Vergleicht man in- ß 1, 23., ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß πλήρωμα τ. Θ. ch hier das göttliche Weſen iſt, als die Fülle des Lebens und r Kraft beſchließend. Die Beziehung des πλήρωμα auf die irche, welche Koppe beſonders vertheidigt hat, iſt, wie ſchon Reier gut nachgewieſen hat, hier unſtatthaft. Die Lesart πλη- ωθῇ πᾶν τὸ πλήρωμα in Cod. B iſt vermuthlich von ſolchen bſchreibern gebildet, welche πλήρωμα von der Kirche erklären zu üſſen glaubten. Bei der Beziehung auf Gott wäre denn der inn der Worte dieſer: damit ihr erfüllt werdet (mit allen chriſt- chen Gaben und Tugenden) bis zur ganzen Fülle Gottes, d. h. ß ihr ſo erfüllt ſeyd, wie Gott es iſt, nach dem Worte Chriſti: „ihr ſollt vollkommen ſeyn, gleichwie euer Vater im Himmel ollkommen iſt.“ (Mt. 5, 48., wozu man die Bemerkungen im Comm. vergl.) Liegt aber daſſelbe nicht ſchon in dem κατοικῆσαι Χριστὸν (V. 17.), wo Chriſtus, der lebendige Gottesſohn, wohnt, ja ſchon πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ. Es iſt wohl zu unter- eiden, Chriſtus in uns und wir in Chriſto. Mit dem Seyn riſti im Herzen fängt die Wiedergeburt an, aber erſt allmählig wächſt der neue Menſch von der Kindheit zum Mannesalter, ſo ß wir auch vollſtändig in Chriſto ſind. Dieſe Seite der per- önlichen Vollendung in der Wiedergeburt bis zum Mannesalter n Chriſto bezeichnet hier das πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα ου Θεοῦ.

20. 21. Eine glänzende Doxologie (ähnlich denen Röm. 9, 11, 36. und beſonders 16, 25—27., auch Jud. V. 24. 25.) ht endlich den Beſchluß dieſes Gebets und ſomit auch des zen erſten Theils. Das Lob Gottes bezieht ſich zunächſt auf e Allmacht, kraft deren Gott nicht bloß die Bitten erfüllen un, ſondern im Stande iſt, weit mehr zu wirken, als wir bit- n oder verſtehen. (V. 20. iſt die adverbialiſche Faſſung des ωρ, in der Bedeutung: „der weitaus alles thun kann,“ ent- chieden zu verwerfen; über alles thun können, iſt populäre Be- reibung der Allmacht. — Ὑπερεκπερισσοῦ findet ſich noch Theſſ. 3, 10. 5, 13. Dieſes gewährt Gott den Menſchen im

Chriſtenthum, das weit mehr giebt, als die kühnſte Bitte ſprechen vermag. — Die δύναμις ἐν ἡμῖν ἐνεργουμένη iſ V. 16. die Kraft des h. Geiſtes, die alles, was im Vorhe den ausgeſprochen war, im Herzen ſchafft. — V. 21. Auf iſt ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ. Die Codd. AC leſen κ Χριστῷ, auch DFG haben καὶ, aber ſie ſetzen ἐν Χριστῷ und laſſen ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ folgen. Lachmann hat ſich fi καὶ erklärt, allein die innern Gründe ſind zu entſchieden d Die Entſtehung erklärt ſich einfach daraus, daß man ein A ton in der Stelle fand und die Umſtellung, daß man Chriſtus dürfe der Kirche nicht nachſtehen. Es ſoll aber ἐ στῷ nur nähere Beſtimmung der ἐκκλησία ſeyn „in der die in Chriſto iſt," vielleicht mit Beziehung auf die altteſt liche ἐκκλησία, in der nur Iſraeliten waren. — Auch di mel: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, hat Auffallendes. Stände bloß εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶ erſchiene die Geſammtheit des αἰών einfach in ſeine verſchi auf einander folgenden Zeitalter zerlegt; aber die Wiederl des τῶν αἰώνων iſt ſtörend, denn im Verhältniß zu dem αἰών können die αἰῶνες wieder nur Abſchnitte deſſelben beze Allein während die γενεαὶ auf die kurzen Räume menſchliche wickelung und Lebensdauer ſich beziehen, bezeichnen die größere Zeiträume, die in ihrer Totalität aufgefaßt den me ſiſchen Begriff der Ewigkeit ausdrücken [Gal. 1, 5. Phil. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. Offenb. 1, 6.). Eigenthüml unſerer Stelle demnach nur, daß die einzelnen αἰῶνες wied Geſammtheit des αἰών zuſammengefaßt ſind, wovon ſich kein Beiſpiel vorfindet.)

II.

Zweiter Theil.

(4, 1—6, 24.)

§. 4. Die Einigkeit des Glaubens.

(4, 1—16.)

Nach der vorherrſchend dogmatiſchen Expoſition läßt der Apoſtel Paulus nun die ethiſche Darſtellung folgen, welche, wie ſich von ſelbſt verſteht, indeß auch immer vom Dogma durchdrungen und getragen iſt. Paulus eröffnet dieſen zweiten Theil mit einer Aufforderung, die Einigkeit des Glaubens zu bewahren. Nach den vorhergehenden Erörterungen kann ſich dieſelbe nur beziehen auf das Verhältniß zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten; es ließe ſich deshalb aus dieſen Verſen am erſten ableiten, daß auch in den Gemeinen, an welche unſer Brief gerichtet iſt, Differenzen ähnlicher Art wie in Galatien ſtatt fanden. Allein, wie wir ſchon in der Einleitung ausführten, von einer förmlichen Polemik iſt hier keine Spur, alles trägt nur die Form einer Warnung vor den erwartenden künftigen Differenzen.

4, 1. 2. Der Apoſtel beginnt ſeine Ermahnungen, indem er wieder (vergl. 3, 1.) an ſeine Gefangenſchaft erinnert, und ſich ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, d. h. Gefangener als Chriſt, chriſtlicher Gefangener, nennt, worin ſowohl der Grund ſeiner Gefangenſchaft, als der Geiſt, womit er ſie trägt, ausgedrückt liegt. Daß Paulus dies in dem Sinne hinzufügt: mir als um Chriſti willen Leidenden ſteht doch wohl frei, euch zu ermahnen, iſt ſehr unwahr-

ſcheinlich, denn zur Ermahnung berechtigte ihn ſchon hinlä
ſein apoſtoliſches Amt. Auch die Annahme, daß der Apoſtel
die Erinnerung an ſeine Gefangenſchaft Mitleid erwecken un
durch die Leſer reizen wollte, ſeinen Ermahnungen Gehorſa
leiſten, ſagt wenig zu. Mir iſt wahrſcheinlicher, daß Paulus
den Zuſatz ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ſich ſelbſt als dem Willen
Herrn abſolut gehorſam darſtellen und dadurch zu gleicher Se
ſtellung ermuntern will. — Die Natur des Wandels, w
Paulus den Leſern empfiehlt, beſtimmt ſich durch die κλῆσις,
ſie würdig wandeln ſollen; dieſer Ruf iſt ein heiliger
(2 Tim. 1, 9.) zum Reiche Gottes, der Gemeine der Heil
der Wandel der Berufenen muß daher auch heilig ſeyn. N
lich iſt hier von keiner Heiligkeit aus eigner Kraft die Rede,
dern von einem heiligen Wandel, der als die Frucht aus
Wurzel des Glaubens erwächſt. — In der Parallele Kol. 1,
heißt es: περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου, d. h. wandelt h
wie der Herr heilig iſt (1 Petr. 1, 16.). — Die Verknü
des μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος mit dem vo
gehenden ἀξίως περιπατῆσαι iſt nicht angemeſſen, weil in der
gemeinern Ausdrucke ἀξίως ſchon die folgenden ſpeciell mit enth
ſind; vielmehr iſt Demuth und Sanftmuth u. ſ. w. als E
tung des in ἀξίως περιπατῆσαι Enthaltenen zu faſſen. Da
empfiehlt ſich nicht μετὰ μακροθυμίας allein zu nehmen, wi
Lachmann interpungirt, es ſchließt ſich vielmehr paſſend
ἀνεχόμενοι ἀλλήλων an, in dieſem Sinne: „mit Langmuth
verſchiedenen Schwächen) unter einander tragend.“ (Vergl
Parallelſtelle Kol. 3, 12., in der ſich dieſelben Worte vorfin

3. Da die μακροθυμία nur eine Äußerungsform der
iſt, kann ἐν ἀγάπῃ nicht mit dem Vorhergehenden, ſondern nu
dem Folgenden verbunden werden, wie Lachmann auch
interpungirt. Das Beſtreben, in Liebe die Einheit des G
zu bewahren, ſetzt das Vorhandenſeyn der Einheit voraus
nur die Beſorgniß, daß ſtörende Elemente ſie aufheben kön
Dies ſtimmt ganz zu unſerer Annahme, daß in dem Epheſer
keine Polemik gegen ſchon vorhandene Irrlehrer ſich findet,
dern nur Bemühungen zu bemerken ſind, die Leſer zu ſc
vor künftigen Angriffen derſelben. In der Auffaſſung de
ſatzes: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, darf man ſich nicht

ie Parallelſtelle Kol. 3, 14. leiten laſſen, wo die ἀγάπη als ὁνδεσμος τῆς τελειότητος bezeichnet war, denn beides iſt etwas ſehr verſchiedenes. Die εἰρήνη iſt hier vielmehr der Gegenatz der ἔρις oder διχοστασία. Als ſolche iſt die εἰρήνη der σύνδεσμος, wodurch die Glieder der Gemeine als eine ἑνότης πνεύματος zuſammengehalten werden, es liegt demnach in dieſem Zuatze eine nähere Beſtimmung der geiſtigen Einheit, wie ſie in der Kirche herrſchen ſoll, denn daß die ἑνότης πνεύματος nicht, wie Grotius meinte, die Kirche ſelbſt iſt, liegt klar vor Augen.

4—6. Wie Einheit, und ſomit Einigkeit, unter den Gläubigen nothwendige Bedingung ihrer gedeihlichen Entwickelung iſt, führt der Apoſtel weiter aus, indem er alles das aufzählt, worin ſie Eins ſind. Die folgende Aufzählung iſt nicht in der Form der Ermahnung zu faſſen: ſeid Ein Leib und Ein Geiſt, habt Einen Herrn u. ſ. w., ſondern als objective Schilderung der Natur der Kirche, ſo daß nur ἐστι ergänzt wird. Die Form des Aſyndeton dient lediglich zur Verſtärkung der Darſtellung. Der erſte Satz nun ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα weiſt auf die Vergleichung 2, 15 ff. zurück, wornach die Kirche als εἰς καινὸς ἄνθρωπος ἐν ἑνὶ σώματι καὶ ἐν ἑνὶ πνεύματι dargeſtellt wurde. Der Eine Geiſt, der die Kirche erfüllt, iſt aber natürlich nicht der menſchliche, ſondern der göttliche Geiſt, der durch die Vollendung des Werkes Chriſti den Menſchen zu Theil geworden iſt (Joh. 7, 39.). Wie aber in dem gegenwärtigen Beſtande der Kirche alle Glieder in ihr zu einer äußern und innern Einheit verbunden ſind, ſo haben ſie auch ein gleiches Ziel für die Zukunft, nemlich eine Hoffnung des Berufes, der Seligkeit im Reiche Gottes. Damit iſt denn auch für die Zukunft jede Trennung der Einheit ausgeſchloſſen.

Nach der factiſchen Erſcheinung iſt die Kirche Chriſti dieſem ſchönen Bilde nicht gleich geblieben; die ἑνότης πνεύματος ἐν τῷ ὁνδέσμῳ τῆς εἰρήνης iſt ſchlecht bewahrt. Wenn auch alle wahren Glieder Chriſti in allen Confeſſionen und Secten ἓν πνεῦμα ἐν μιᾷ ἐλπίδι bilden, ſo kann doch von dem ἓν σῶμα nicht die Rede ſeyn. Allein Paulus will auch nicht ſagen, daß die Kirche nicht Kirche iſt, wenn ſie ſich nicht als ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα darſtellt, ſondern daß ſie nicht in ihrem normalmäßigen Zuſtande ſich befindet. Und das wird nicht in Abrede geſtellt werden kön-

ſcheinlich, denn zur Ermahnung berechtigte ihn ſchon hinlän
ſein apoſtoliſches Amt. Auch die Annahme, daß der Apoſtel
die Erinnerung an ſeine Gefangenſchaft Mitleid erwecken und
durch die Leſer reizen wollte, ſeinen Ermahnungen Gehorſam
leiſten, ſagt wenig zu. Mir iſt wahrſcheinlicher, daß Paulus
den Zuſatz ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ſich ſelbſt als dem Willen
Herrn abſolut gehorſam darſtellen und dadurch zu gleicher Se
ſtellung ermuntern will. — Die Natur des Wandels, w
Paulus den Leſern empfiehlt, beſtimmt ſich durch die κλῆσις,
ſie würdig wandeln ſollen; dieſer Ruf iſt ein heiliger
(2 Tim. 1, 9.) zum Reiche Gottes, der Gemeine der Heil
der Wandel der Berufenen muß daher auch heilig ſeyn. N
lich iſt hier von keiner Heiligkeit aus eigner Kraft die Rede,
dern von einem heiligen Wandel, der als die Frucht aus
Wurzel des Glaubens erwächſt. — In der Parallele Kol. 1,
heißt es: περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου, d. h. wandelt h
wie der Herr heilig iſt (1 Petr. 1, 16.). — Die Verknüp
des μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος mit dem vo
gehenden ἀξίως περιπατῆσαι iſt nicht angemeſſen, weil in den
gemeinern Ausdrucke ἀξίως ſchon die folgenden ſpeciell mit enth
ſind; vielmehr iſt Demuth und Sanftmuth u. ſ. w. als Er
tung des in ἀξίως περιπατῆσαι Enthaltenen zu faſſen. Da
empfiehlt ſich nicht μετὰ μακροθυμίας allein zu nehmen, wie
Lachmann interpungirt, es ſchließt ſich vielmehr paſſende
ἀνεχόμενοι ἀλλήλων an, in dieſem Sinne: „mit Langmuth
verſchiedenen Schwächen) unter einander tragend.“ (Vergl.
Parallelſtelle Kol. 3, 12., in der ſich dieſelben Worte vorfin

3. Da die μακροθυμία nur eine Äußerungsform der
iſt, kann ἐν ἀγάπῃ nicht mit dem Vorhergehenden, ſondern nu
dem Folgenden verbunden werden, wie Lachmann auch
interpungirt. Das Beſtreben, in Liebe die Einheit des G
zu bewahren, ſetzt das Vorhandenſeyn der Einheit voraus
nur die Beſorgniß, daß ſtörende Elemente ſie aufheben könn
Dies ſtimmt ganz zu unſerer Annahme, daß in dem Epheſer
keine Polemik gegen ſchon vorhandene Irrlehrer ſich findet,
dern nur Bemühungen zu bemerken ſind, die Leſer zu ſi
vor künftigen Angriffen derſelben. In der Auffaſſung de
ſatzes: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, darf man ſich nicht

Parallelſtelle Kol. 3, 14. leiten laſſen, wo die ἀγάπη als σύνδεσμος τῆς τελειότητος bezeichnet war, denn beides iſt etwas ſehr verſchiedenes. Die εἰρήνη iſt hier vielmehr der Gegenſatz der ἔρις oder διχοστασία. Als ſolche iſt die εἰρήνη der σύνδεσμος, wodurch die Glieder der Gemeine als eine ἑνότης πνεύματος zuſammengehalten werden, es liegt demnach in dieſem Zuſatze eine nähere Beſtimmung der geiſtigen Einheit, wie ſie in der Kirche herrſchen ſoll, denn daß die ἑνότης πνεύματος nicht, wie Grotius meinte, die Kirche ſelbſt iſt, liegt klar vor Augen.

4—6. Wie Einheit, und ſomit Einigkeit, unter den Gläubigen nothwendige Bedingung ihrer gedeihlichen Entwickelung iſt, führt der Apoſtel weiter aus, indem er alles das aufzählt, worin ſie Eins ſind. Die folgende Aufzählung iſt nicht in der Form der Ermahnung zu faſſen: ſeid Ein Leib und Ein Geiſt, habt einen Herrn u. ſ. w., ſondern als objective Schilderung der Natur der Kirche, ſo daß nur ἐστι ergänzt wird. Die Form des Aſyndeton dient lediglich zur Verſtärkung der Darſtellung. Der erſte Satz nun ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα weiſt auf die Verbindung 2, 15 ff. zurück, wornach die Kirche als εἰς καινὸς ἄνθρωπος ἐν ἑνὶ σώματι καὶ ἐν ἑνὶ πνεύματι dargeſtellt wurde. Der Eine Geiſt, der die Kirche erfüllt, iſt aber natürlich nicht der menſchliche, ſondern der göttliche Geiſt, der durch die Vollendung des Werkes Chriſti den Menſchen zu Theil geworden iſt (Joh. 7, 39.). Wie aber in dem gegenwärtigen Beſtande der Kirche alle Glieder in ihr zu einer äußern und innern Einheit verbunden ſind, ſo haben ſie auch ein gleiches Ziel für die Zukunft, nemlich eine Hoffnung des Berufes, der Seligkeit im Reiche Gottes. Damit iſt denn auch für die Zukunft jede Trennung der Einheit ausgeſchloſſen.

Nach der factiſchen Erſcheinung iſt die Kirche Chriſti dieſem ſchönen Bilde nicht gleich geblieben; die ἑνότης πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης iſt ſchlecht bewahrt. Wenn auch alle wahren Glieder Chriſti in allen Confeſſionen und Secten ἓν πνεῦμα ἐν μιᾷ ἐλπίδι bilden, ſo kann doch von dem ἓν σῶμα nicht die Rede ſeyn. Allein Paulus will auch nicht ſagen, daß die Kirche nicht Kirche iſt, wenn ſie ſich nicht als ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα darſtellt, ſondern daß ſie nicht in ihrem normalmäßigen Zuſtande ſich befindet. Und das wird nicht in Abrede geſtellt werden kön-

nen, daß der Beſtand der Kirche, namentlich ſeit der Reforma
nur als eine Folge der Sünde, des Überſehens der apoſtoli
Mahnung (V. 3.) betrachtet werden darf, indem die Mahn
des Geiſtes Gottes zur Correction der in die Kirche eingedru
nen Irrthümer keine allgemeine Achtung fand.

Die folgenden Momente (V. 5. 6.) erſcheinen nun als
Cardinalpunkte, welche die Einige Kirche als Träger ihres Le
im Bewußtſeyn hat. Es iſt hier nicht von der Beſtimmung
Lehre über dieſe Punkte die Rede, ſondern von dieſen als ſol
Paulus ſagt nicht: die Kirche hat genau dieſelbe Lehre über
Herrn, den Glauben u. ſ. w., ſondern er ſagt: ſie hat nur E
Herrn, ſie hat nur Eine Taufe u. ſ. w. Allerdings iſt nun
tig, daß durch falſche Lehre der Herr, der Glaube, die Tauf
Gott ſelbſt zu etwas ganz anderem gemacht werden können;
eben ſo gewiß iſt, daß Lehrunterſchiede ſtatt finden können,
daß das Weſen der Glaubensobjecte darunter leidet. Es ſ
alſo hier nach dem Sinne des Apoſtels nur diejenigen Abirru
in der Lehre ausgeſchloſſen werden, welche die Einheit der E
ſtanz des Dogma's aufheben. In dieſer Faſſung kann man
Recht ſagen, dieſe Stelle gehört zu denjenigen, welche über
Fundamentalartikel Aufſchluß geben, wie 1 Kor. 15, 3 ff. G
6, 1 f. 1 Joh. 4, 2. Auf den erſten Blick ſcheint aber
Stellung unpaſſend; man erwartet namentlich, daß der Vate
den Sohn geſtellt werde. Allein von Chriſtus beginnt Pa
weil von ihm alles neue Leben im Menſchen ausgeht, an
ſich der Glaube entzündet, auf ihn ſich die Taufe bezieht, w
den Glauben vorausſetzt, nicht ſchafft; der Vater iſt zuletzt
nannt, weil erſt durch die Taufe, d. i. ſubjectiv gefaßt d
die Wiedergeburt, der Menſch ſich als Kind und Gott als V
erkennt. Sodann könnte auffallen, daß das Abendmahl f
Harleß erklärt ſich dies daraus, „daß der Apoſtel hier nur
Grundbedingungen der chriſtlichen Gemeinſchaft nennt, wie ſie
vorn herein beim erſten Eintritt in dieſelbe für Jeden vorha
ſind.“ Allein das gilt ja eben ſo vom Abendmahl, als
der Taufe, indem in der alten Kirche bei der Taufe Erwach
ſich gleich an die Taufe das Mahl des Herrn anſchloß. Er
man, daß in keiner der von den Fundamentalartikeln handel
Stellen (1 Kor. 15, 6. Hebr. 6, 2. 1 Joh. 4, 2.) des A

mahls Erwähnung geſchieht, ſo dürfte ſich nicht verkennen laſſen, daß das Fehlen des Abendmahls auf andere Weiſe erklärt werden muß. Das Specifiſche in demſelben iſt der Genuß Chriſti, der inzwiſchen auch dem Glauben, abgeſehen von der äußern Handlung des Abendmahles, zukommt. (Vergl. zu Joh. 6, 40. 47. 54.) In dem εἷς κύριος, μία πίστις, iſt demnach auch der Genuß des Herrn im Abendmahl mit befaßt, wie nemlich der Glaube nicht die fides quae creditur iſt (in welchem Sinne er ja alles übrige, was genannt wird, mit befaßte), ſondern die fides qua creditur, ſo iſt auch vom Herrn nicht ſo die Rede, daß man äußerlich von ihm weiß, ſondern ihn innerlich beſitzt.

Nach der vorhergehenden Darſtellung nun aber (2, 11—18.) ſchien als der Hauptgedanke, der den Apoſtel auf dieſe Abhandlung über die Glaubenseinheit leitet, die gleiche Berechtigung der Heiden mit den Juden zum Eintritt ins Reich Gottes. Daß der Apoſtel auch hier wieder zunächſt an die Heidenchriſten ſich wendet, zeigt V. 1. vergl. mit V. 17. Hiernach kann auch dieſe Schilderung (V. 4—6.) im Sinne des Apoſtels nur ſo verſtanden werden: Heiden haben, wie Juden, nur Einen Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Gott. Das πάντων daher darf nicht als Neutrum, ſondern muß als Maſculinum gefaßt werden. Während die Juden einſeitig Gott als ihren Vater, aber nicht auch als der Heiden Vater betrachteten, nennt Paulus ihn πατὴρ πάντων. Natürlich kann aber dann auch in den Schlußworten von V. 6. ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι nur das Maſculinum angenommen werden. Die Codd. D E F G ſetzen zu πᾶσι hinzu ἡμῖν, was als ganz richtige Erklärung anzuſehen iſt, auf Reception in den Text aber nicht Anſpruch machen kann. Dieſe Art der Bezeichnung übrigens, wornach Gott durch verſchiedene Präpoſitionen in ſeinen verſchiedenen Relationen zur Creatur beſchrieben wird, als Herr über alles, und Urſprung, aus dem ſie ſind, als Werkzeug, durch das ſie ſind, als Element, in dem, und Ziel, zu dem ſie exiſtiren, lernten wir ſchon zu Röm. 11, 36. als einfachſten Ausdruck des Trinitäts-Verhältniſſes in Gott kennen.

7. Dieſer Darſtellung der objectiven Einheit ſtellt nun aber der Apoſtel die Differenz der ſubjectiven Stellung gegenüber. Alle Gläubigen ſind zwar Ein Geiſt und Ein Leib, haben Einen

Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Vater; aber die Gaben eines Jeden ſind verſchieden vertheilt nach dem Maaße des Geſchenkes Chriſti. In welcher Art ſie verſchieden vertheilt ſind, führt V. 11. weiter aus, und wie eben durch dieſe Verſchiedenheit das Wachsthum der Kirche zu einem gegliederten Organismus möglich wird, beſpricht V. 16. näher. Hier aber iſt zunächſt Gewicht zu legen auf das ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν, das ſich V. 16. wiederholt. Dies iſt auf den Hauptgedanken des Apoſtels, das Verhältniß der Heiden und Juden in der Kirche bezogen, ſo zu faſſen, daß dadurch ausgeſagt ſeyn ſoll: „Jeder, auch der Geringſte, hat ſeine Gabe und dient an ſeinem Theil dem Ganzen, folglich auch die Heiden; ſind ſie auch nicht zur größten Wirkſamkeit berufen, (wie denn z. B. nicht Heiden zu Apoſteln gewählt werden konnten,) ſo hat Chriſtus doch auch für ſie Gaben erworben."

8—10. Statt nun aber gleich die verſchiedenen Gaben ſelbſt näher anzugeben und dadurch Jeden aufzufordern, in dem großen Ganzen ſeine Stelle wohl auszufüllen, läßt der Apoſtel eine Gedankenreihe folgen, welche an ſich ſchon ſchwierig iſt, aber in der Art, wie ſie mit dem Verhergehenden und Folgenden zuſammenhängt, zu den dunkelſten Stellen des N. T., zu den eigentlichen crucibus interpretum gehört, welche daher auch die mannigfaltigſten Deutungen ſich hat gefallen laſſen müſſen. Betrachten wir dieſe Stelle zuvörderſt ganz allgemein in der Art ihrer Einfügung in das Ganze der apoſtoliſchen Rede, ſo ſcheint durchaus nicht gerathen zu ſeyn, ſie als eine ganz beiläufige Nebenbemerkung durch Klammern vom Vorhergehenden und Folgenden abzuſondern. Denn abgeſehen davon, daß es doch immer das Letzte ſeyn muß, dem Schriftſteller aufzubürden, daß er ohne allen Zuſammenhang etwas völlig Fremdartiges in eine genau fortſchreitende Rede hineinverlegt habe, ſo ſpricht hier das διὸ V. 8. und das καὶ αὐτὸς ἔδωκε V. 11. (was auf das αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς zurückweiſt,) ſo entſchieden für die Abſicht des Schriftſtellers, die Verſe 8—10. in den Zuſammenhang einfügen zu wollen, daß der Ausleger lieber die Schuld in ſich ſuchen muß, wenn er die verknüpfenden Fäden nicht nachweiſen kann, als in ſeinem Autor.

Gehen wir demnach von der Vorausſetzung aus, Paulus hat hier keine fernliegende, oder auch nur beiläufige Bemerkung machen wollen, ſondern ſchreitet in ſeiner Argumentation genau

ſmt; ſo fragt ſich zunächſt, was will Paulus mit der Citation beweiſen, auf was geht das διὸ λέγει scil. ἡ γραφὴ zurück? Da in der Citation die Worte vorkommen: ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις und V. 7. geſagt war: ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις, ſo iſt das Natürlichſte, zu ſagen: Paulus will durch die Citation nicht zunächſt Chriſtum als den Spender der Gaben darſtellen, ſondern aus dem A. T. ſelbſt, die Allgemeinheit der Gaben Chriſti, alſo die gleiche Berechtigung der Heiden, beweiſen; er hat durch ſeine Erlöſung nicht dieſen oder jenen, nicht den Juden allein, ſondern den Menſchen als ſolchen, der Menſchheit Gaben verliehen *). Der Nachdruck wäre alſo auf das Schlußwort τοῖς ἀνθρώποις zu legen, nicht auf ἔδωκε δόματα. Zwar leſen F G ἐν vor τοῖς, aber dieſe Lesart kann auf eine Reception Anſpruch machen, ſie iſt lediglich aus dem LXX. herübergenommen, von deren Textesbeſchaffenheit gleich näher die Rede ſeyn wird. Die Schwierigkeiten, die ſich ſonſt in der Citation finden, ſind zwar an ſich bedeutend, haben aber mit der Hauptſchwierigkeit in unſerer Stelle, dem Verhältniß zum Zuſammenhange, nichts zu ſchaffen; V. 8. paßt dazu ſehr gut. Behandeln wir zuerſt dieſe beſondern Anſtöße, die ſich aus der Form der Citation ergeben, bevor wir zu der Erörterung des Folgenden übergehen.

Die Stelle Pſ. 68, 19. (nach den LXX. Pſ. 67, 19.) iſt aus einem Gedicht entnommen, in dem Jehovah, der Gott Iſraels, der vor dem Volke herzog in der Wüſte (V. 8.), als Sieger über alle ſeine Feinde beſchrieben wird. Obgleich Pſ. 68. keine directe Weiſſagung auf Chriſtus iſt, ſo lag doch nach dieſem Inhalt ſeine typiſche Beziehung auf den Erlöſer nahe, indem der Gott Iſraels, der Sohn Gottes, der Offenbarer des verborgenen Vaters, es war, der in Chriſto Menſch ward und im Verſöhnungswerke den göttlichen Sieg vollzog. Die Annahme daher, daß wir hier keine Citation aus dem Pſalm, ſondern aus einem unbekannten chriſtlichen Liede haben ſollen, welche nach Storr

*) Harleß giebt (S. 362.) als den Sinn der Stelle nach der Abſicht des Apoſtels an: „Die Identität des Gottes des Pſalms und Chriſti, woraus ſich die Art, wie Chriſtus die Seinigen führt, wohin er will, als von Gott ſein Voraus angedeutete und gewollte Ordnung ergiebt (V. 10. 11.)." Ich geſtehe, nicht einzuſehen, wie das Herauf- und Herabfahren Chriſti, um dies zu erfüllen, auf obige Gedankenreihe zurückgebracht werden kann.

und Flatt vortrugen, erſcheint als ganz unzuläſſig und
ßes Erzeugniß der Verlegenheit, die Differenz in der Citat
dem Grundtext und den LXX. auszugleichen. Nemlich au
erſcheint, daß zwar die erſten Worte der Anführung: ἀνα
ὕψος ἠχμαλώτευσεν (wofür A und einige geringere Cod
den LXX. ἠχμαλωτεύσας leſen,) αἰχμαλωσίαν, genau harm
mit den LXX. und dem Grundtext aber gerade die Worte,
für die Fortführung des Zuſammenhangs entſcheidend ſind
δόματα τοῖς ἀνθρώποις, vom hebräiſchen Text und der
abweichen. Jene erſten Worte nemlich beſchreiben in einer
moron die Erlöſung Chriſti, welche mit ſeinem ἀναβαί
ὕψος = מָרוֹם לַמָּרוֹם עָלָה als vollendet erſcheint; von der E
durch Chriſtus iſt aber im Zuſammenhange unſerer Stelle
Rede, ſondern von den Gaben Chriſti, die er der Menſch
bracht. Es bleibt alſo zwar in Beziehung auf das Vorher
nur ein Nebengedanke, daß das Gabengeben Chriſti mit d
endung der Erlöſung durch die Rückkehr des Sohnes zum
in Zuſammenhang geſetzt iſt; wie aber der Apoſtel denſel
Folgenden geſchickt zu ſeinem Hauptzweck zu benutzen weiß,
wir im Verfolge der Erklärung ſehen. (Übrigens vergl. m
dieſen Zuſammenhang zwiſchen der Vollendung Chriſti und
Werks mit den Gaben des Geiſtes Joh. 7, 39. 14, 12.
und die Bemerkungen dazu im Comm.) Was nun aber
weichenden Worte der zweiten Hälfte der Citation anlan
lauten dieſelben im Hebräiſchen: לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, d.
haſt Gaben unter den Menſchen genommen," die LXX. ge
ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις (wofür einige Codd. leſen
πῳ). Auf den erſten Blick ſcheint hier allerdings nicht bl
Verſchiedenheit von dem apoſtoliſchen: ἔδωκε δόματα τ
θρώποις ſtattzufinden, ſondern ein vollkommener Wide
Wenn Paulus von Geben ſpricht, redet der Text des
ſchen vom Nehmen. Whiſton ſchien dieſer ſcheinbare
ſpruch ſo unüberwindlich, daß er den naiven Vorſchlag
den hebräiſchen Text nach der apoſtoliſchen Anführung zu
Indeß bei genauerer Betrachtung bedarf es weder ſolche
ſtröſer Annahmen, noch auch milderer Auskunftsmittel, als
daß der Apoſtel willkührlich die zweite Hälfte der Anführu
ſeinen Zwecken geändert, oder unabſichtlich aus dem Geb

den Sinn verfehlt habe; Paulus führt vielmehr die Worte
ach ihrem Buchſtaben, ſondern nach ihrer Idee an. Der
ke des Pſalmiſten nemlich: du haſt die Gaben unter den
)en genommen, beſagt nichts anderes als: „du haſt dir die
n zu Opfern erwählt.“ Wen Gott aber zum Opfer erwählt
), d. h. zum Rüſtzeug für ſeine Zwecke, den ſtattet er mit
aben aus, die zur Erreichung derſelben nöthig ſind — und
Seite hebt der Apoſtel nach ſeiner Tendenz hier hervor. Un-
't war es, dem Worte לָקַח an ſich die Bedeutung „geben“
ingen zu wollen, nur durch den Zuſammenhang kann das
:n ſich als ein Geben geſtalten. Nur das Eine könnte in-
der Art der Anführung der Pſalmſtelle beim Apoſtel doch
llkührliche Änderung erſcheinen, daß er ſtatt בָּאָדָם, d. h.
: den Menſchen,“ was auf Einige hinweiſt, ſetzt τοῖς ἀν-
ους, d. h. „allen Menſchen,“ und gerade auf dieſen Punkt
uns, wie wir ſahen, der Zuſammenhang als auf das
moment in der Citation. Allein bei näherer Erwägung zeigt
ch dieſe Abweichung als durchaus unerheblich in Beziehung
n Gedanken. Wenn nemlich der Pſalmiſt ſagt: „Du haſt
ter den Menſchen Einige zum Opfer genommen, ſo bezieht
eſer Ausdruck auf die Auserwählten, alſo nach dem Sinne
auf alle Glieder der Kirche, ſie ſeyen Juden oder
ı, eben ſo wie V. 7. das ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη zu ver-
iſt, d. h. jedem Gliede der chriſtlichen Gemeinſchaft. Etwas
s ſoll aber das ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις auch nicht ſagen.
Worte wollen nicht behaupten, alle Menſchen müſſen er-
rden und als Erlöſte Gaben empfangen, ſondern alle können
werden und Gnadengaben erhalten; alſo der Unterſchied zwi-
Juden und Heiden iſt durch Chriſti αἰχμαλωτεύειν αἰχμα-
ν aufgehoben, auch die Heiden können Gaben empfangen.
önnen demnach in V. 8. an ſich und in ſeinem Zuſammen-
zum vorhergehenden Verſe die Schwierigkeiten als gelöſt
ten; die nähere Beſtimmung der αἰχμαλωσία nemlich, die
brig bleibt, kann erſt gegeben werden in Folge der Erklä-
)on V. 9., wir bleiben hier zunächſt bei der ganz allgemei-
ıſſung „Objecte der Erlöſung, Gebundene,“ ſtehen.

n V. 9. iſt nun der Gedanke: τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν, εἰ
καὶ κατέβη, d. h. was ſagt das Auffahren anders aus,

als daß der Auffahrende auch herniedergefahren iſt," an ſich
wohl verſtändlich. Bei Menſchen nemlich folgt zwar aus
ἀναβαίνειν nicht, daß ein καταβαίνειν vorhergegangen iſt,
wohl bei dem im Himmel wohnenden Gotte heißt es: Gott f
auf, ſo folgt daraus nothwendig, daß er vorher hernieder ge
ren iſt. Allein was veranlaßt den Apoſtel, aus der Citation
Gedanken des ἀναβαίνειν herauszuheben und durch zwei Verſ
verfolgen, da derſelbe doch dem Theile der Anführung angel
den wir als nicht den Hauptfaden der Argumentation enthal
bezeichnen mußten. Man hätte erwarten ſollen, daß die W
ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις die Baſis der weitern Ausfüh
bilden würden. Von der Beantwortung dieſer Frage hängt
das Verſtändniß der ganzen ſchwierigen Stelle vieles ab; ſie
aber aus den Begriffen ἀναβαίνειν und καταβαίνειν allein
abgeleitet werden, ſondern nur aus der nähern Beſtimm
welche dieſelben erhalten, durch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρ
und εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς. Da dieſer letztere Ausdruck
der den erſtern bedingt, ſo bedürfen wir nur einer nähern U
ſuchung über den Sinn der Formel τὰ κατώτερα τῆς γῆς. (L
mann hat noch das μέρη im Text behalten, allein da es
BEFG fehlt und ſeine Hinzufügung ſich leicht erklärt, ſo
aber die Auslaſſung, ſo betrachten wir es mit den beſten ne
Erklärern als ein Gloſſem, das indeß dem Sinne nach ganz
tig iſt. — Das πρῶτον vor εἰς iſt ſchon ſeit Mill und B
gel von allen beſſern Kritikern im Texte gelöſcht.) Da im N
ſich die Formel nicht weiter findet, ſind wir rückſichtlich derſ
bloß ans A. T. verwieſen, wo der Ausdruck: תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ
gemein als dem unſrigen entſprechend betrachtet wird. Allei
den drei Stellen, wo ſie vorkommt, hat ſie jedesmal eine a
Beziehung. Pſ. 63, 10. bezeichnet der Ausdruck die Todten
den Scheol, und wird von den LXX. übertragen τὰ κατώ
τῆς γῆς. Pſ. 139, 15. bezeichnet es den Mutterleib, und
hier geben es die LXX. durch τὰ κατώτατα τῆς γῆς. In der d
Stelle aber, Jeſ. 44, 23., bezeichnet es die Erde, im Gegenſatz
Himmel, und hier übertragen es die LXX. durch θεμέλια τῆς γῆς
Ezechiel finden wir den verwandten Ausdruck: תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ
aber conſtant durch βάθος oder βάθη τῆς γῆς wiedergegeben
(vergl. Ezech. 26, 10. 32, 18. 24.), als Bezeichnung des S

Dagegen wird Ezech. 31, 16. אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת übertragen ἡ γῆ κάτω κάτω fehlt indeß in mehrern Codd.), eben ſo wie Jeſ. 51, 6. אֶרֶץ מִתַּחַת ἡ γῆ κάτω überſetzt iſt. In den Formeln: בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת (Pſ. 88, 7. Klagl. 3, 55.), שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה haben aber die LXX. immer das κατώτατος feſtgehalten, indem ſie überſetzen λάκκος oder ᾅδης κατώτατος. Das Reſultat dieſer Vergleichung iſt alſo, daß die Comparativform τὰ κατώτερα im A. T. nicht vorkommt für die Formel אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת und ähnliche Ausdrucksweiſen, wohl aber die Superlativform κατώτατα. Allein auch dieſer, der Superlativ, wird nicht angewendet, wenn von der Erde ſchlechthin, im Gegenſatz gegen den Himmel die Rede iſt (dafür wird gebraucht τὰ θεμέλια τῆς γῆς, oder ἡ γῆ κάτω), ſondern erſtlich vom Todtenorte, dem Scheol, und zwar davon vorherrſchend, und ſodann in der merkwürdigen Stelle Pſ. 139, 15. (138, 15.) vom Mutterleibe. (In dieſer letztern Stelle findet ſich bei den LXX. in einigen Codd. ſtatt ἐν τοῖς κατωτάτοις die Lesart ἐν τοῖς κατωτάτω.) Hiernach können wir ſchon die Erklärung des τὰ κατώτερα τῆς γῆς vom Tode (wie Chryſoſtomus, Theodoret, Oekumenius wollen), oder vom Grabe (nach Beza und Baumgarten) als unſtatthaft abweiſen. Aber auch die Deutung des Ausdrucks von der Erde, ſo daß καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς die Menſchwerdung bezeichnete, welche Erklärung ſo viele und angeſehene Vertheidiger hat, namentlich Schöttgen, Grotius, Storr, Winer, Harleß, ſcheint ich hiernach nicht zu empfehlen. Die Stelle Apoſtelgeſch. 2, 19., auf welche man ſich beruft, wo ὁ οὐρανὸς ἄνω und ἡ γῆ κάτω ich entgegenſtehen, kann für unſere Formel nach dem Vorhergehenden nichts entſcheiden, τὰ κατώτερα τῆς γῆς iſt etwas Anderes als ἡ γῆ κάτω. Den Genitiv τῆς γῆς als genitiv. appoſit. zu faſſen (vergl. Winer's Gr. S. 336.) iſt zwar grammatiſch zuläſſig, aber in dieſer Formel durchaus nicht im helleniſtiſchen Sprachgebrauch begründet; vielmehr bezeichnet in ihr der Genitiv die Örtlichkeit, in der die Tiefen ſind, wie das parallele βάθος τῆς γῆς deutlich zeigt. Auch findet ſich καταβαίνειν nie von der Menſchwerdung gebraucht. Ferner iſt die Erklärung des Comparativs κατώτερα aus der Vergleichung der Erde mit dem Himmel nicht ſtichhaltig. Denn eine ſolche Vergleichung findet in allen Stellen, die angeführt ſind, auch in Apoſtelgeſch. 2, 19.

ſtatt, und nirgends findet ſich der Comparativ; die Formel lautet ſtets ἡ γῆ κάτω. Dazu kommt noch ein Umſtand, der ſich nur auf gewaltſame Weiſe beſeitigen läßt, daß nemlich bei dem ἀναβαίνειν die Verſtärkung ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν ſteht, welcher offenbar als gleichmäßige Verſtärkung des Gegenſatzes τὰ κατώτερα gegenüber ſteht. Dem bloßen ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν (wie V. 8. ἀναβαίνειν εἰς ὕψος ſteht), würde ein ſimples καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν entgegengeſtellt ſeyn; da Paulus aber das ἀναβαίνειν εἰς ὕψος ſteigert zum ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (ein Ausdruck, der ſich aus der bekannten Annahme mehrerer himmliſcher Regionen erklärt, vergl. zu 2 Kor. 12, 2.), ſo tritt auch das nachdrücklichere τὰ κατώτερα τῆς γῆς ſtatt des einfachen καταβαίνειν ein. Während des ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν nicht bloß das Aufgenommenſeyn in den Himmel bezeichnet (das auch Menſchen zu Theil wird), ſondern auch das Geſetztſeyn über alles Geſchaffene, das καθίζειν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας κ. τ. λ. (vergl. zu 1, 20.), bezeichnet das καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς die der höchſten Höhe entgegenſtehende tiefſte Tiefe. Da zur Bezeichnung dieſer letztern der Tod des Herrn genannt zu werden pflegt, ſo begreift ſich, wie man darauf kommen konnte, unſern Ausdruck vom Tode oder Grabe zu erklären, wogegen aber, wie wir ſahen, der Sprachgebrauch der hebräiſchen Formel iſt. Sehr bedeutende Gründe ſtehen alſo der Faſſung des τὰ κατώτερα τῆς γῆς = εἰς γῆ κάτω entgegen.

Betrachten wir hiernach zuvörderſt diejenige Deutung, wonach man (nach Pſ. 139 (138), 15.) unſern Ausdruck τὰ κατώτερα τῆς γῆς vom Mutterleibe verſtehen will, eine Anſicht, die Witſius und Calixtus vorgetragen haben; ſo iſt allerdings nicht zu leugnen, daß dieſelbe ſprachlich möglich iſt. Allein einmal haben die LXX. auch Pſ. 138, 15. wieder τὰ κατώτατα, hätte alſo Paulus dieſe Stelle im Sinne gehabt, warum ſollte er den Superlativ nicht beibehalten haben? Die Behauptung, er habe den Comparativ gewählt, um anzudeuten, daß er mit jenem Ausdrucke nicht den Hades meine, dürfte ſich ſchwerlich vertheidigen laſſen. Aber dieſer ſchon dem Gefühl widerſtrebende Gegenſatz: „über alle Himmel hinaufſteigen" und „in den Mutterleib hinab-

igen," iſt ohne Beiſpiel, nicht bloß bei Paulus, ſondern in der nzen Schrift; es müßten daher ganz entſcheidende Momente ſammen kommen, um ihn hier dem Apoſtel aufdrängen zu kön:n, dergleichen ſich aber nicht aufzeigen laſſen, da dieſe Faſſung r den Zuſammenhang keine Erleichterung gewährt.

So bleibt denn nur, bei vorausgeſetzter Identität unſeres lusdrucks mit den hebräiſchen Parallelen, die Erklärung, wornach τὰ κατώτερα τῆς γῆς den Scheol, die Todtenwelt, bezeichnen ſoll, velche nach Hieronymus und Ambroſius, beſonders die ka:holiſchen Interpreten und unter den Proteſtanten vor allen Ca:lov, Bengel, Rückert u. A. vertheidigt haben. Es lag bei dieſer Auffaſſung nahe, unter der befreiten αἰχμαλωσία (V. 8.) die durch Chriſtus befreieten Seelen des Hades zu verſtehen, und hiernach glaubte man dann neben 1 Petr. 3, 18. in unſerer Stelle eine Hauptbeweisſtelle für die Höllenfahrt Chriſti gefunden zu haben. Manches in den V. 8—10. ſpricht nun allerdings für dieſe Annahme; namentlich der Sprachgebrauch des A. T. ſowohl in Beziehung auf das κατώτερα τῆς γῆς, als auf das καταβαίνειν, das gewöhnlich vom Hades vorkommt (vergl. die oben angeführten Stellen), und der Gegenſatz mit dem ὑπεράνω πάντων οὐρανῶν. Allein andererſeits ergeben ſich auch bei dieſer Erklärung ſtarke Anſtände. Der Comparativ fällt hier noch mehr auf, als bei der Erklärung von der Erde ſchlechthin; denn theils hat das A. T. vom Scheol immer die Form τὰ κατώτατα, theils ſcheint auch die Natur der Sache den Plural zu fordern, in ſofern der Hades in der Tiefe der Erde, ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, gedacht ward. (Vergl. Mt. 12, 40.) Sodann aber geht bei dieſer Erklärung der Zuſammenhang völlig aus. Da nemlich V. 7. von der Geiſtesmittheilung an die Lebenden die Rede war (ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν), wie ſoll da das διὸ λέγει eine Ver:bindung zwiſchen dieſem Gedanken und den durch Chriſtus aus dem Hades Befreieten, alſo den Verſtorbenen, einleiten? — Damit ſcheint nun aber die Zahl der möglichen Erklärungen erſchöpft, wenn man nemlich von der Identität des τὰ κατώτερα τῆς γῆς mit dem hebr. תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ ausgeht. Da keine von dieſer Voraus:ſetzung ausgehende Faſſung der Stelle ohne Schwierigkeit iſt, dürfte es angemeſſen ſeyn, einmal den Ausdruck τὰ κατώτερα τῆς γῆς ohne Beziehung auf die hebr. Phraſe in Erwägung zu ziehen.

die Selbſtſtändigkeit unſerer Formel könnte nemlich die immer auffallende Comparativform zu ſprechen ſcheinen. Legt man auf dieſe Gewicht, ſo könnten die κατώτερα μέρη mit den ἀνωτερικὰ μέρη (vergl. Apoſtelgeſch. 19, 1.) einen Gegenſatz bilden. Jene bedeuten die niedrigen, am Meeresrande gelegenen Länderſtriche, dieſe die innern hohen Gegenden. (Vergl. Wetſtein's N. T. B. II. S. 579.) Symboliſch ließe ſich dies auf die von Heiden bewohnten Gegenden beziehen, nach dem Sprachgebrauch, wornach Jeruſalem, und der Berg Zion mit dem Tempel, nicht ſowohl als eine phyſiſche, ſondern als eine moraliſche Höhe betrachtet wird, zu der man von allen Seiten hinaufſteigt. Zu dem Zuſammenhange der ganzen Stelle paßte allerdings dieſe Idee des Hinabſteigens zu dem Verlaſſenſten der Menſchheit ſehr wohl, denn das ſahen wir im Anfange der Erklärung unſerer Stelle ſchon, daß der Apoſtel hier wieder den Gegenſatz zwiſchen Juden und Heiden vor Augen hat und bemerklich machen will, daß Chriſtus auch dieſe Gaben erworben habe. Aber wie läßt ſich ſagen, daß der Erlöſer zu den Heiden herabſtieg? Es wäre offenbar willkührlich, dieſen Gedanken von dem halbheidniſchen Galiläa zu verſtehen, oder zu ſagen, es beziehe ſich darauf, daß Chriſtus von den Apoſteln unter den Heiden gepredigt ſey; das καταβαίνειν muß hier, eben ſo wie das ἀναβαίνειν, nothwendig als eine perſönliche That Chriſti gefaßt werden. Hier finden wir alſo den Ausweg gänzlich verſchloſſen, und kommen zu dem Reſultat, daß auf die Comparativform kein Gewicht gelegt werden darf und die Identität unſerer Formel mit תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ zu behaupten iſt. Da der Sinn derſelben in der Überſetzung κατώτατα τῆς γῆς nach den LXX., welche Paulus, wie gewöhnlich, ſo auch hier vor Augen hatte, ſtets Hades iſt, werden wir bei dieſer Bedeutung auch ſtehen bleiben müſſen. Nach der oben beurtheilten Erklärung unſerer Stelle, in der die Bedeutung Hades zur Anwendung gebracht ward, war es nun beſonders die Unmöglichkeit einen Zuſammenhang nachzuweiſen, welche uns von ihr zurückſchreckte. Allein dieſe Unterbrechung des Zuſammenhangs wird nicht ſowohl durch den Begriff „Hades" herbeigeführt, als durch die mit der Erklärung des τὰ κατώτερα τῆς γῆς vom Hades zuſammenhängende Deutung von dem vorhergehenden αἰχμαλωσία, worunter die Seelen im Hades verſtanden werden ſollen. Der

ıke von V. 9.: „der Ausdruck, „„er iſt heraufgefahren,"" was der anders, als daß (der Herauffahrende) auch herabgefah- t in den Hades," ſteht in keinem ſtörenden Verhältniſſe zum ımenhange des Ganzen; der Zuſatz „in den Hades" verſtärkt den Begriff des *καταβαλνειν*, wie auch nach der andern Er- ıg der Zuſatz „auf die Erde hinab." Erklären wir alſo *αἰχμαλωσία* von den Menſchen auf Erden, ſofern ſie von Sünde, und im letzten Grunde vom Fürſten dieſer Welt, ge- ın ſind, und zwar vorzugsweiſe von der Heidenwelt, als e am ſtärkſten in den Banden der Finſterniß lag; ſo hebt ıer Hauptanſtoß gegen die Erklärung unſerer Stelle vom s, daß ſie nemlich den Zuſammenhang unterbreche. Freilich rt aber damit die Stelle ihre dogmatiſche Bedeutſamkeit, ſie nemlich nur, daß Chriſtus in den Hades ging, aber die , daß er die im Hades Gefangenen erlöſte, fällt nach dieſer ng weg. Das Gehen in den Hades iſt die natürliche Folge vahren Todes des Herrn, auf dieſes läßt ſich daher aus der r des Todes ſchließen, aber daß er unter den Todten als Erlöſer wirkſam war, das iſt ein neuer Gedanke, für den nun nur 1 Petr. 3, 18. übrig behalten. Betrachten wir ſo das Herabſteigen in den Hades als die Vollendung des s, ſo fällt auch der Einwand weg, daß das *καταβαλνειν εἰς κατώτερα τῆς γῆς* keinen Gegenſatz bildet mit dem *ἀναβαλ- ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, weil die Höllenfahrt Chriſti zum Stande der Erniedrigung, ſondern zu dem der Erhö- gehöre. Von den beiden Ständen und ihrem Scheidepunkt ıer nemlich zunächſt nicht die Rede, ſondern lediglich von Gegenſatz des *ἀνέβη* und *κατέβη*, weshalb auch der Zuſatz *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* gar nicht als nothwendiges Moment r Argumentation zu betrachten iſt, ſondern bloß als Ver- ung des *κατέβη*. Stände allein *κατέβη*, ſo würde die Dar- ng eben ſo zu faſſen ſeyn, als mit dem Zuſatz. Dieſer Ge- tz von *ἀνέβη* und *κατέβη* ſoll aber darthun, daß derſelbe , der Macht hat über alles, ſich nicht geſcheut hat zu den en Tiefen herunterzuſteigen, und zwar zu dem Zweck, um mit ſeiner Gnadengegenwart, ſomit auch mit ſeinen Gaben, füllen; nicht bloß die Juden, ſondern auch die Heiden. So rt ſich das doppelte *αὐτὸς* V. 10. und V. 11. und der

gang zu der Vertheilung der Gaben (V. 11.), von der Pa
V. 7. ſchon zu reden angefangen hatte. Wenn alſo die S
gleich immer eine höchſt ſchwierige bleibt, ſo dürfen wir doch
ſen, hiernach im Weſentlichen die Anſtöße gelöſt und beſon
den Zuſammenhang von V. 8—10. mit der ganzen Argu
tation des Apoſtels zur Anſchauung gebracht zu haben. Zur
leichterung der Überſicht des Ergebniſſes der Auslegung laſſen
eine umſchreibende Überſetzung des ganzen Stückes folgen. „
Gemeine iſt Ein Leib und Ein Geiſt — ſie hat einen He
Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Gott und Vater (V.
Aber die Gnade iſt unter den Gläubigen nicht gleichförmig
theilt, ſie iſt zwar einem Jeden unter uns, Heiden wie
den, gegeben, aber nach dem Maaße der Gabe Chriſti, dem e
mehr, dem andern weniger (V. 7.). Deshalb ſagt auch
Schrift: in die Höhe fahrend hat er die Gebundenen erlöſt
ſonders die Heiden) und allen Menſchen Gaben gege
(V. 8.). Das Herauffahren ſetzt aber (bei Chriſto dem So
Gottes) nothwendig ein Herunterfahren voraus, d. h. ein Th
nehmen an der Noth der von der Sünde Gebundenen bis in
Tod, d. h. bis in die Tiefen des Hades (V. 9.). Der Her
fahrende iſt ſelbſt auch der, der über alle Himmel hinaufgefah
iſt und über alle Kräfte des Weltalls gebietet, um alles mit
ner Kraft zu erfüllen, und jedem (Heiden wie Juden) Gaben
geben, nach dem Maß und der Berufung eines Jeden (V. 1
Er ſelbſt hat einige zu Apoſteln, andere zu Propheten gem
u. ſ. w." Hiernach findet denn die oben aufgeworfene Frage i
Antwort, warum Paulus V. 9. an das ἀνέβη anknüpft
nicht an das ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις, was den Hau
gedanken zu enthalten ſcheint. Es geſchieht dies nemlich desh
weil Paulus durch das ἀνέβη und κατέβη den ihm vor a
wichtigen Begriff der Geſammtheit, die Chriſtus beherrſcht, a
führen will, um dadurch anſchaulich zu machen, daß er ſe
Gaben allen erworben hat. Hiermit tritt endlich auch deut
die ermahnende Beziehung in der Stelle hervor. Jeder ſoll (n
V. 2.) mit Demuth und Sanftmuth wandeln, alſo ſollen
Heiden ſich nicht überſchätzen, die Juden dagegen wieder die
den nicht verachten. Chriſtus iſt das Beiſpiel der wahren
muth; Er, der Höchſte, ſtieg zu den tiefſten Tiefen hinab,

mit ſeinem Leben zu erfüllen. Sehr ähnlich erſcheint hier= Phil. 2, 5 ff., wo auch Chriſtus als Vorbild der Demuth eſtellt wird, indem er ſich ſelbſt erniedrigte, dafür aber von t erhöhet ward, daß im Himmel, auf Erden und unter der e alles ihn anbetet. Hier iſt alſo auch auf den Hades hin= utet, zur Vervollſtändigung des Begriffes des Univerſums.

11. In der folgenden Aufzählung treten die Gaben vor den ern zurück, zu denen die Gaben befähigen, während in der allelſtelle 1 Kor. 12, 28. es umgekehrt war. (Man vergl. Comm. die Bemerkungen zu Röm. 12, 6 ff. 1 Kor. 12, 28.) Apoſtel unterſcheiden ſich von den Propheten (vergl. über den riff des προφήτης den Comm. zu 1 Kor. 14, 1.) ſo, daß r die Apoſtel als ſolche Propheten ſind, aber die Propheten t umgekehrt als ſolche Apoſtel. Dieſer letztere Ausdruck iſt in ſpeciellſtem Sinn zu nehmen als Bezeichnung der Zwölfe t Paulus. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß die merei der Irvingianer, daß immer Apoſtel und Pro= en in der Kirche ſeyn müßten, durchaus keinen Grund der Schrift hat; eben ſo wenig entſprechen die Apoſtel ſpäteren Biſchöfen. Die εὐαγγελισταὶ ſind ſolche Lehrer, die erreiſend zur weitern Verbreitung des Evangeliums wirk= wie ſchon Theodoret richtig erklärt οἱ περιόντες ἐκή= σον. (Vergl. Euseb. H. E. III. 37. V. 10.) Dagegen ſind ποιμένες und διδάσκαλοι ſolche Lehrer, die an einer Gemeine angeſtellt ſind; bei jenen waltet die Adminiſtration, bei die= der Lehrvortrag vor, wie 1 Kor. 12, 28. die κυβέρνησις von διδασκαλία unterſchieden wird. Dieſe Stelle iſt alſo durch= nicht geeignet, Folgerungen über die Gemeineeinrichtung in älteſten Kirche zu machen; nur die beiden letztern Ausdrücke ehen ſich auf dieſelbe. (Vergl. Rothe von der Kirche. Wit= erg, 1837. S. 257. Ἔδωκε, wofür 1 Kor. 12, 28. ἔθετο , entſpricht dem hebr. נָתַן.) Schwierig könnte nun aber in 11. ſcheinen, daß die obige ganz allgemein gefaßte Idee em Jeden unter uns iſt die Gnade nach dem Maaße des Ge= ikes Chriſti gegeben" (V. 7.), hier bloß auf die Lehrer be= inkt erſcheint, wie wenn den Laien gar keine Gabe er= t wäre. Allein zuvörderſt ſind nicht alle Ausdrücke Bezeich= gen von Kirchenämtern, die Gabe der προφητεία, wie an[redacted]

Charismata, konnten auch Laien haben; dann aber werden hier nur einige Gaben für alle genannt, daß es weit mehrere gab, zeigt 1 Kor. 12.; daß Paulus hier nicht bloß zu den Lehrern ſpricht, ſondern zu allen Chriſten ohne Ausnahme, geht aus V. 16. deutlich hervor.

12. Als der Zweck dieſer verſchiedenen Vertheilung der Gaben wird vom Apoſtel genannt der καταρτισμὸς τῶν ἁγίων. Das εἰς ἔργον διακονίας hieran anzuſchließen, wie Rückert will, verbietet der conſtante Gebrauch von διακονία für „Kirchenamt," Paulus kann aber nach V. 11., in dem die Verſchiedenheit der Gaben bemerklich gemacht war, nicht jetzt eine allgemeine Beſtimmung zum Lehramt behaupten wollen. Vielmehr enthalten die beiden Sätze εἰς ἔργον διακονίας und εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, die Partition des allgemeinen καταρτισμὸς τῶν ἁγίων. Das ἔργον διακονίας bezieht ſich auf die Ausübung des Lehramts, und die οἰκοδομὴ auf die Wirkung deſſelben in der Gemeine. Die Worte wären demnach ſo zu umſchreiben: zur Vollendung der Heiligen und zwar eines Theils der mit Lehrgaben Ausgerüſteten für die Vollziehung des Lehramts, anderen Theils rückſichtlich der Hörer zur Erbauung der Gemeine. Die gleich nemlich die Lehrer in einer Hinſicht ſelbſt mit zum σῶμα Χριστοῦ gehören, ſind ſie es doch wieder, welche die Erbauung der Gemeinen fördern. (Die Form καταρτισμὸς findet ſich im N. T. nur hier; 2 Kor. 13, 9. kommt indeß das ſynonyme κατάρτισις vor.)

13. Der Zweck der Vollendung der Heiligen iſt aber weiter, daß alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes kommen. Die erſte Perſon des Verbums (καταντήσωμεν) mit dem Artikel vor πάντες weiſt darauf hin, daß Paulus ſich ſelbſt mit in die Geſammtheit derer, welche in der Entwicklung des kirchlichen Lebens ſich befinden, einſchließt. Es iſt das keine bloße Redefigur, Phil. 3, 13. zeigt deutlich, daß der Apoſtel ſein individuelles Leben noch nicht vollendet wußte, er ſtrebte dem Ziele nach, ob er es ergreifen mögte. Die ausdrückliche Hervorhebung der Geſammtheit bezieht ſich nach V. 7. und 16. ohne Zweifel wieder auf die Gleichſtellung der Heiden und Juden; auch jene, will Paulus ſagen, nehmen ihre Stelle im großen Ganzen ein, auch ſie ſollen wachſen zur Vollendung.

s fragt ſich aber, von welchem Wachsthum iſt hier die Rede, on dem der Individuen in ſich, oder von dem der Geſammtheit? Von beider Wachsthum zugleich, denn mit den einzelnen Glie- ern wächſt auch die ganze Kirche vom Kindesalter durchs Jüng- ingsalter zum Mannesalter (1 Joh. 2, 13 f.). Denkt der Apoſtel aber weiter an die Vollendung der Einzelnen und des Ganzen hienieden, oder dort im Jenſeits? Paulus dachte ſich dies ohne Zweifel gar nicht als Gegenſatz. Die Kirche iſt ihm eine Einige; nicht bloß die auf Erden Lebenden bilden ſie, ſondern auch die als gläubig Verſtorbenen. Dieſe Geſammtheit bildet ſich zu einem feſtgeſchloſſenen, organiſchen Ganzen, worin jeder ſeinen Platz einzunehmen hat; hat er dieſen erreicht, ſo iſt auch für ihn das μέτρον ἡλικίας da. Die abſolute Offenbarung der Kirche höher im vollkommenen Mannesalter fällt freilich erſt ins Reich Gottes, aber wie Paulus damals ſeine Zeitgenoſſen, ſo kann jeder Lehrer zu allen Zeiten die ſeinigen ermuntern, an ihrem Theil zum vollkommenen Mannesalter Chriſti hinanzuſtreben, und die treuen Streiter aller Jahrhunderte erreichen dieſes ihr Ziel, je nach ihrem Beruf und ihrer Anlage, auch wirklich ſchon hienie- den. Wäre das nicht der Sinn der apoſtoliſchen Darſtellung, ſo könnte nicht die ἑνότης τῆς πίστεως hervorgehoben ſeyn, denn im Jenſeits iſt der Glaube ins Schauen übergegangen. Auffal- lend erſcheint nun aber in unſerer Stelle, daß das Ziel, wozu alle hinankommen ſollen, bezeichnet wird als die ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Es ſcheint, daß der Glaube und die Erkenntniß des Sohnes Gottes der An- fang des Glaubenslebens, nicht das höchſte Ziel ſeiner Entwick- lung iſt; wie es denn ja auch ſchon V. 3 ff. hieß, „daß alle die Einheit des Geiſtes bewahren mögten (ſie ſtanden demnach ſchon in ihr), weil die Kirche ein Leib und ein Geiſt ſey, Einen Herrn, Einen Glauben u. ſ. w. habe.“ Selbſt die Zuſammen- ſtellung „Glaube und Erkenntniß“ iſt auffallend, denn es ließe ſich wohl denken, daß Paulus ſagte: bis wir vom Glauben aus zur Erkenntniß vordringen, in welchem Falle dann die ἐπίγνωσις als der von der Baſis des Glaubens aus gewonnene Fortſchritt erſchiene, aber in der parallelen Nebeneinanderſtellung wird im- mer auch die Einheit des Glaubens als das Ziel geſetzt, wäh- rend es der Anfang der Entwicklung in der Wiedergeburt

ſeyn ſcheint. Man könnte glauben, dieſe bedeutende Schwie
keit auf folgende Art löſen zu können. Entweder ließe
auf οἱ πάντες Nachdruck legen, in dem Sinn, daß der Fortſc
darin beſteht, daß alle dahin gelangen, wohin Manche ſchon
kommen ſind. Dagegen ſpricht aber die erſte Perſon des Verbu
wodurch, wie wir ſahen, Paulus ſich ſelbſt und ſomit alle Ap
mit einſchließt in diejenigen, welche zu der Einheit des Glaub
und der Erkenntniß gelangen ſollen. Oder es ließe ſich
ἑνότης Nachdruck legen; Glauben und Erkenntniß Chriſti ha
zwar alle Chriſten als ſolche, aber ihre Aufgabe iſt zur Einh
darin zu gelangen. Das könnte erſtlich heißen, „daß ſie
denſelben Glauben, dieſelbe Erkenntniß erlangen;“ al
dieſe Identität wird ja V. 2 ff. ſchon vom Apoſtel bei ſei
Leſern vorausgeſetzt, wer nicht den rechten Glauben, die re
Erkenntniß hat, hat ja im Grunde gar keinen. Zweitens kön
aber der Nachdruck auf die Einheit des Glaubens und der
kenntniß auch ſo gefaßt werden, daß, was jeder für ſich hat,
einer organiſchen Einheit verſchmelzen ſoll, in dieſem Sin
daß alle in Glauben und Erkenntniß (die vorausgeſetzt werd
zur Einheit gelangen. Dann läge der Fortſchritt in dem A
wachſen der Einzelnen zur wechſelſeitig ſich unterſtützenden G
heit. Allein ſollte das der Sinn der Worte ſeyn, ſo würde
ἑνότης τῆς πίστεως κ. τ. λ. geſetzt ſeyn ἐν τῇ πίστει, und
Folgenden müßte nothwendig, ſo wie es 2, 15. heißt, εἰς
ἄνθρωπον τέλειον geſetzt ſeyn. Dazu kommt, daß jener Gedo
nicht der Wahrheit in der Entwicklung der Kirche entſpricht;
Gläubigen ſtehen nicht erſt jeder für ſich da in Glauben und
kenntniß, und verwachſen dann im Fortſchritt der Entwickl
unter einander zur Einheit; ſondern jeder wird ſogleich in
Wiedergeburt als lebendig verwachſenes Glied in die Einheit
Ganzen hineingeboren. Oder endlich ließe ſich Nachdruck le
auf ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ſo daß nicht von der Einheit des Gl
bens und der Erkenntniß überhaupt die Rede wäre, ſondern
der des Sohnes Gottes, zu welcher man kommen ſolle. A
dings braucht Paulus den Namen ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ſelten
wo er ihn anwendet, mit Nachdruck von der göttlichen N
Chriſti. (Vergl. zu 2 Kor. 1, 9. Galat. 2, 20.) Erwägt
nun, wie Paulus in dem gleichzeitigen Briefe an die Kol

, 16 ff.) die göttliche Natur des Herrn mit Eifer gegen Irr-
)rer vertheidigt, so könnte man glauben, hier eine polemische
eziehung annehmen zu müssen, in dem Sinne, daß Paulus
n Fortschritt der Entwicklung darin sieht, daß Alle Ebionitische
nd Arianische Vorstellungen von Christo überwunden haben.
llein wir sahen schon in der Einleitung (und werden sogleich zu
3. 14. wieder darauf zurückkommen), daß im Ephesierbriefe nir-
gends polemische Beziehungen hervortreten; in unserer Stelle kön-
nen wir dergleichen um so weniger anerkennen, als sie lediglich
von der Entwicklung der Kirche in sich selbst in der Totalität
ihrer Glieder handelt, nicht aber von Gegensätzen. Nur das
muß man zugeben, daß dem Apostel der Hauptgedanke des ganzen
Briefes, daß die Heiden eben so wie die Juden Theil am Reiche
Gottes haben, auch hier in der Art vorschwebt, daß er den Hei-
denchristen auch Theil an der Entwicklung der Kirche zuschreibt.
Dazu kommt, daß bei jener Art auf *υἱὸς τ. Θ.* Gewicht zu le-
gen, es so erschiene, als seyen Ebionitische und Arianische Irrthü-
mer im Anfange des christlichen Lebens nothwendig und ließen
sich erst allmählig überwinden, eine Vorstellung, die sicher nicht
als biblisch gerechtfertigt werden kann.

Die einzig richtige Erklärung unserer sehr schwierigen Stelle
nach meiner Überzeugung die, wornach der Ausdruck *ἡ ἑνότης
τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, nicht so
verstanden wird, als wäre darin zweierlei genannt, nemlich erst-
lich die Einheit des Glaubens und zweitens die Einheit der Er-
kenntniß (in dieser Auffassung ist die Stelle ganz unvereinbar mit
dem, was die h. Schrift sonst lehrt vom Anfang des Glaubens-
lebens und der Art seiner Entwicklung), sondern so, daß nur
eine Einheit gemeint ist, nemlich die, welche zwischen
Glauben und zwischen Erkenntniß statt findet. Der
Fortschritt in der Entwicklung, von dem Paulus hier redet, be-
steht darin, daß Glauben und Erkenntniß eins werden, d. h.
daß der Glaube, mit dem das christliche Leben beginnt, wahr-
haft zur Erkenntniß erhoben werde. Zwar ist richtig, daß der
Glaube auch schon im ersten Anfange der Wiedergeburt nicht
ohne Erkenntniß ist; aber jene Erkenntniß, die zugleich mit dem
Glauben da ist, ist die implicite, welche das ewige Leben
selbst ist (Joh. 17, 3.). Aber die explicite Erkenntniß, welche

ſich den Geſammtinhalt des Glaubens angeeignet hat, die
erſt die Frucht der vollſtändigen innern Entwicklung. (A
über das Verhältniß der entwickelten und der unentwickelten
ſis, ſo wie der charismatiſchen und nichtcharismatiſchen Gn
die Bemerkungen im Comm. zu 1 Kor. 12, 7 ff. 13, 9.)
dieſer Auffaſſung unſerer Stelle tritt die Parallele 1 Joh
13 f. aufs Deutlichſte hervor; auch hier nemlich wird die Erk
niß deß, der von Anfang war, d. h. Chriſtus, als das Cha
riſtiſche der Vaterſchaft, d. i. des Mannesalters in Chriſto,
geſtellt. (Vergl. das Nähere im Comm. zu d. St. Lücke
fälſchlich die Ausdrücke Väter, Jünglinge, Kinder in phyſi
Sinn genommen wiſſen; ſie bezeichnen offenbar Entwicklung
ſen des innern Lebens. Die phyſiſche Lebensſtufe hat als ſ
keinen Einfluß auf die Stellung zum Evangelium; ein G
kann ein Kind in Chriſto ſeyn, ein Jüngling dagegen ein M
in dem Herrn.) Auch Kol. 3, 10. erſcheint als das Ziel der
neuerung nach dem Ebenbilde des Schöpfers die ἐπίγνωσις. D
in legt ſich die Idee zu Tage, daß nur das Verwandte
wandtes erkennt, alſo Gott nur die vergöttlichte Seele. Die
kenntniß iſt aber hier beſonders auf den Sohn Gottes bezo
weil in Chriſto alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß
ſchloſſen liegen (Kol. 2, 3.), ſo daß, wer ihn erkennt, alle
kennt (1 Joh. 2, 27.). Wie ſich aber dieſes umfaſſende
kennen zu dem ἐκ μέρους γινώσκειν verhält, und wie in
vollendeten γνῶσις hienieden nie die Grundſtellung des chriſtli
Lebens, die πίστις, aufgehoben wird, das ward ſchon zu 1
13, 9. ausgeführt. Die Wahrheit des durch die ganze
wicklungsgeſchichte der Kirche ſich hinziehenden Ringens, zu
ἑνότης der πίστις und der ἐπίγνωσις zu gelangen, empf
übrigens durch dieſe apoſtoliſche Stelle ihre volle Beſtätigung.

Die Schlußworte des V. 13. charakteriſiren endlich epe
tiſch die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß Chriſti.
Ausdruck εἰς ἄνδρα τέλειον bezeichnet das Mannesalter, in
die Idee der Perſönlichkeit und des Selbſtbewußtſeyns voll
men ausgeprägt iſt. (Τέλειος Gegenſatz von νήπιος, vergl. H
5, 13. 14.) Dieſer Ausdruck iſt ganz verſchieden von den
15. εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, durch dieſen letztern iſt kein
der Entwicklung bezeichnet, ſondern die Vereinigung des bi

der Menſchheit Getrennten zu einer neuen geiſtigen Einheit in Chriſto. Bei dem εἰς ἄνδρα τέλειον wird dieſe Einheit vorausgeſetzt, aber von ihr aus die höchſte Entwicklung in ihrem Lebensprincip erſtrebt. Es könnte daher auch nicht εἰς ἄνθρωπον τέλειον heißen, weil ἀνήρ eben den Begriff des zum vollen Selbſtbewußtſeyn entwickelten Lebens ausdrückt. Dieſen Begriff beſchreiben die folgenden Worte näher: εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, d. h. zum Maaß des Alters, in dem die Fülle in uns wohnt. Die ἡλικία iſt hier natürlich nicht die Lebensgröße, ſondern der Grad der vollen geiſtigen Entwicklung, ſo gleich ἀνὴρ τέλειος. Der Ausdruck bekommt aber ſeine nähere Beſtimmtheit durch das τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, welches Olshauſen, Meier, Harleß richtig in dem angegebenen Sinne faſſen. Wie 1, 23. 3, 19. iſt aber auch hier die Abweichung unter den Interpreten in der Auffaſſung des Wortes πλήρωμα groß. Die Beziehung des Ausdrucks auf die Kirche, welche Koppe und Storr vertreten und die auch in einige Verſ. übergegangen iſt, iſt hier jedenfalls ganz unſtatthaft. Eher könnte man πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ als Umſchreibung für Chriſtus ſelbſt nehmen, das Alter Chriſti wäre dann diejenige Höhe der Entwicklung, welche Chriſtus ſelbſt erreichte, das höchſte Selbſtbewußtſeyn. Allein für dieſen umſchreibenden Gebrauch ſprechen in andern Stellen, in denen πλήρωμα vorkommt, nicht; wir haben daher am beſten bei der obigen Erklärung der Worte ſtehen, die dem Zuſammenhange vollkommen gemäß iſt. Stände hier bloß εἰς ἡλικίαν, dann würde man über den Sinn der Stelle hier nicht zweifelhaft ſeyn, nur das εἰς μέτρον verleitet an eine Vergleichung zu denken. Μέτρον bezeichnet aber hier „das volle Maaß, d. h. die Reife," wie bei Homer ſich findet μέτρον ἥβης die Reife der Jugend." Vergl. Paſſow's Lex. u. d. W. (Über ἡλικία ohne ἄν vergl. Hartung's Partikellehre B. II. S. 291 ff. Lobeck ad Phrynich. pag. 14 sqq.)

V. 14. Der poſitiven Darſtellung der Entwicklung des chriſtlichen Lebens wird hiernächſt in negativer Ausdrucksweiſe an die Seite geſtellt, was nicht mehr ſeyn ſoll. Beim vollendeten Manne, der die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß erlangt hat, iſt Feſtigkeit und Unerſchütterlichkeit der Überzeugung; unentwickelte νήπιοι ſind Schwankungen aller Art ausgeſetzt, jeder

Wind der Lehre bewegt ſie. Man ſieht hier deutlich, daß d
ἐπίγνωσις keine praktiſche iſt, wie Meier fälſchlich annimm
ſondern die theoretiſche Einſicht in den Glauben. Freilich ru
die wahre Erkenntniß immer auf dem praktiſchen Grunde der He
ligung, aber ſie ſelbſt iſt nicht bloß praktiſch. Dieſe Stelle kön
nun in der That den Schein erwecken (vergl. auch zu 5, 6.)
als ſey doch auch in den Gemeinen, an welche Paulus unſe
Brief ſchreibt, falſche Lehre verbreitet geweſen; allein offenbar h
richtet Paulus hier nichts über den factiſchen Zuſtand ſeiner Leſ
ſondern er beſchreibt nur ganz objectiv die Beſchaffenheit d
νήπιοι, wo ſie auch ſeyen. Höchſtens läßt ſich auch hier ſag
Paulus ſah voraus, daß Epheſus und die benachbarten Gem
nen ebenfalls nicht verſchont werden würden von Irrlehrern
gab deshalb die Mahnung nach der Einheit des Glaubens
der Erkenntniß zu ſtreben, um ihren Verſuchungen widerſt
zu können. Als Paulus ſchrieb, ſtand es alſo in Epheſus
ſo, wie zur Zeit der Rede des Apoſtels an die epheſiniſchen Pr
byteren (Apoſtelgeſch. 20, 29. 30.), der zufolge Paulus weiſſag
εἰςελεύσονται λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμν
καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστρ
μένα. — Die Schlußworte des V. 14. endlich bezeichnen d
Element, in dem die falſche, den Gläubigen verwirrende Le
beſteht (und aus dem ſie alſo auch hervorgeht), nebſt der A
wie ſie von den Irrlehrern verbreitet zu werden pflegt. (Κλυδ
νίζεσθαι findet ſich im N. T. nur hier. „Von Wogen bew
werden" heißt tropiſch „in unruhige Gemüthsbewegung gebr
werden," Gegenſatz der πληροφορία. — Der zweite Ausdruck
hier vermuthlich von einem Schiffe hergenommen, das die Wi
umherwerfen. — Κυβεία, Würfelſpiel, ward auch von den R
binen gebraucht, in der Form קִבְיָא [vergl. Buxt. lex. tal
pag. 1984.) und zwar in dem tropiſchen Sinn, „Liſt, Betru
verwandt mit πανουργία. Die μεθοδεία τῆς πλάνης bezeich
den berechneten Plan, den die Irrlehrer bei ihrer Täuſcherei v
folgen. [Vergl. 6, 11.] Aus dieſer Stelle iſt der Zuſatz τ
διαβόλου hier in den Text gekommen, der nach den kritiſch
Auctoritäten zu ſtreichen iſt. Die Präpoſition πρὸς weiſt a
darauf hin, daß die πανουργία es iſt, welche geſchickt macht z
μεθοδεία τῆς πλάνης.)

15. Es iſt klar, daß das Folgende grammatiſch abhängig von ἵνα ὦμεν κ. τ. λ. V. 14. „Damit wir nicht mehr Unmündige ſeyen, die ſich durch jeden Wind der Lehre bewegen laſſen; wohl aber in allen Beziehungen wachſen am Leibe Chriſti.“ Es kann nicht auffallen, daß hier vom Wachſen die Rede iſt, während V. 13. ſchon der Zuſtand des vollendeten Wachſens, des Mannesalters, beſchrieben war; denn es war ja V. 13. von dem Mannesalter nicht die Rede als von einem Zuſtande, der ſchon erreicht iſt, ſondern der erſt erreicht werden ſoll. Was ferner das Einzelne in V. 15. betrifft, ſo kann man die gewöhnliche Verbindung ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ als ainlänglich widerlegt betrachten. Das ἀληθεύειν „in der Wahrheit ſeyn, wandeln,“ bildet den Gegenſatz zu dem vorhergehenden ἐν κυβείᾳ, ἐν πανουργίᾳ κτλ. Dazu paßt aber ἐν ἀγάπῃ nicht, etwa in der Faſſung: „die Wahrheit in liebevollem, mildem Sinne lehren,“ wie unſere Worte gewöhnlich gefaßt werden; wogegen auch ſpricht, daß ἀληθεύειν nicht heißt: „die Wahrheit lehren,“ ſondern „in der Wahrheit ſeyn.“ Dagegen in der Verbindung mit αὐξήσωμεν gewährt ἐν ἀγάπῃ einen ſehr ſchönen Sinn, indem die Liebe die Wurzel alles geiſtlichen Wachsthums iſt, weshalb wir auch V. 16. leſen: εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Das Wachsthum ſoll aber ein allſeitiges ſeyn, daher fügt Paulus hinzu τὰ πάντα. Der Artikel erklärt ſich genügend aus der Beziehung des Wachsthums auf die Idee des Chriſten, „wachſen in dem allen, worin der Chriſt gefördert ſein muß.“ Die Entwicklung des Wiedergebornen iſt endlich keine iſolirte, nur in ihm ſelbſt vorgehende, ſondern eine ſolche, die ſich in dem gliedlichen Zuſammenhange des Einzelnen mit dem Ganzen und namentlich mit Chriſto, dem Haupte des ganzen Organismus der Kirche, vollzieht. Dieſe Art des Wachsthums wird durch αὐξάνειν εἰς αὐτόν, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, ausgedrückt. Wie gleich im Folgenden V. 16. Chriſtus, in dem ἐξ οὗ, als die Quelle dargeſtellt wird, von der alles Wachsthum ſeine Anregung und Nahrung nimmt; ſo hier als das Ziel, zu dem die wachſende Thätigkeit hinführt. In ſofern die Gläubigen als ſchon in Chriſto befindlich zu denken ſind, hätte hier auch ἐν αὐτῷ ſtehen können.

16. Von Chriſto als dem Haupte aus vollzieht ſich endlich das Wachsthum des ganzen Leibes zu einem geſchloſſenen Orga-

Wind der Lehre bewegt ſie. Man ſieht hier deutlich, daß t
ἐπίγνωσις keine praktiſche iſt, wie Meier fälſchlich annimm
ſondern die theoretiſche Einſicht in den Glauben. Freilich m
die wahre Erkenntniß immer auf dem praktiſchen Grunde der H
ligung, aber ſie ſelbſt iſt nicht bloß praktiſch. Dieſe Stelle kön
nun in der That den Schein erwecken (vergl. auch zu 5, 6,
als ſey doch auch in den Gemeinen, an welche Paulus unſe
Brief ſchreibt, falſche Lehre verbreitet geweſen; allein offenbar h
richtet Paulus hier nichts über den factiſchen Zuſtand ſeiner Le
ſondern er beſchreibt nur ganz objectiv die Beſchaffenheit d
νήπιοι, wo ſie auch ſeyen. Höchſtens läßt ſich auch hier ſag
Paulus ſah voraus, daß Epheſus und die benachbarten Gem
nen ebenfalls nicht verſchont werden würden von Irrlehrern
gab deshalb die Mahnung nach der Einheit des Glaubens
der Erkenntniß zu ſtreben, um ihren Verſuchungen widerſte
zu können. Als Paulus ſchrieb, ſtand es alſo in Epheſus n
ſo, wie zur Zeit der Rede des Apoſtels an die epheſiniſchen Pr
byteren (Apoſtelgeſch. 20, 29. 30.), der zufolge Paulus weiſſag
εἰςελεύσονται λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμν
καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστρ
μένα. — Die Schlußworte des V. 14. endlich bezeichnen d
Element, in dem die falſche, den Gläubigen verwirrende Le
beſteht (und aus dem ſie alſo auch hervorgeht), nebſt der A
wie ſie von den Irrlehrern verbreitet zu werden pflegt. (Κλυδ
νίζεσθαι findet ſich im N. T. nur hier. „Von Wogen bew
werden" heißt tropiſch „in unruhige Gemüthsbewegung gebr
werden," Gegenſatz der πληροφορία. — Der zweite Ausdruck
hier vermuthlich von einem Schiffe hergenommen, das die Wi
umherwerfen. — Κυβεία, Würfelſpiel, ward auch von den R
binen gebraucht, in der Form קִבְיָא [vergl. Buxt. lex. tal
pag. 1984.) und zwar in dem tropiſchen Sinn, „Liſt, Betru
verwandt mit πανουργία. Die μεθοδεία τῆς πλάνης bezeich
den berechneten Plan, den die Irrlehrer bei ihrer Täuſcherei ve
folgen. [Vergl. 6, 11.] Aus dieſer Stelle iſt der Zuſatz τ
διαβόλου hier in den Text gekommen, der nach den kritiſch
Auctoritäten zu ſtreichen iſt. Die Präpoſition πρὸς weiſt ab
darauf hin, daß die πανουργία es iſt, welche geſchickt macht z
μεθοδεία τῆς πλάνης.)

15. Es iſt klar, daß das Folgende grammatiſch abhängig iſt von ἵνα ὦμεν κ. τ. λ. V. 14. „Damit wir nicht mehr Unmündige ſeyen, die ſich durch jeden Wind der Lehre bewegen laſſen; wohl aber in allen Beziehungen wachſen am Leibe Chriſti.“ Es kann nicht auffallen, daß hier vom Wachſen die Rede iſt, während V. 13. ſchon der Zuſtand des vollendeten Wachſens, des Mannesalters, beſchrieben war; denn es war ja V. 13. von dem Mannesalter nicht die Rede als von einem Zuſtande, der ſchon erreicht iſt, ſondern der erſt erreicht werden ſoll. Was ferner das Einzelne in V. 15. betrifft, ſo kann man die gewöhnliche Verbindung ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ als ainlänglich widerlegt betrachten. Das ἀληθεύειν „in der Wahrheit ſeyn, wandeln,“ bildet den Gegenſatz zu dem vorhergehenden ἐν κυβείᾳ, ἐν πανουργίᾳ κ. τ. λ. Dazu paßt aber ἐν ἀγάπῃ nicht, etwa in der Faſſung: „die Wahrheit in liebevollem, mildem Sinne lehren,“ wie unſere Worte gewöhnlich gefaßt werden; wogegen auch ſpricht, daß ἀληθεύειν nicht heißt: „die Wahrheit lehren,“ ſondern „in der Wahrheit ſeyn.“ Dagegen in der Verbindung mit αὐξήσωμεν gewährt ἐν ἀγάπῃ einen ſehr ſchönen Sinn, indem die Liebe die Wurzel alles geiſtlichen Wachsthums iſt, weshalb wir auch V. 16. leſen: εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Das Wachsthum ſoll aber ein allſeitiges ſeyn, daher fügt Paulus hinzu τὰ πάντα. Der Artikel erklärt ſich genügend aus der Beziehung des Wachsthums auf die Idee des Chriſten, „wachſen in dem allen, worin der Chriſt gefördert ſein muß.“ Die Entwicklung des Wiedergebornen iſt endlich keine iſolirte, nur in ihm ſelbſt vorgehende, ſondern eine ſolche, die ſich in dem gliedlichen Zuſammenhange des Einzelnen mit dem Ganzen und namentlich mit Chriſto, dem Haupte des ganzen Organismus der Kirche, vollzieht. Dieſe Art des Wachſens wird durch αὐξάνειν εἰς αὐτόν, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, ausgedrückt. Wie gleich im Folgenden V. 16. Chriſtus, in dem ἐξ οὗ, als die Quelle dargeſtellt wird, von der alles Wachsthum ſeine Anregung und Nahrung nimmt; ſo hier als das Ziel, zu dem die wachſende Thätigkeit hinführt. In ſofern die Gläubigen als ſchon in Chriſto befindlich zu denken ſind, hätte hier auch αὐτῷ ſtehen können.

16. Von Chriſto als dem Haupte aus vollzieht ſich endlich das Wachsthum des ganzen Leibes zu einem geſchloſſenen Orga-

Schilderung lautet, aber ihr Wandel nach ihrer jetzigen Stellung nicht mehr ſo ſeyn darf. Die Lesart λοιπὰ iſt hier ſicher ächt, es ward nur ausgelaſſen, weil man glaubte, die Leſer des Briefes ſeyen doch als Chriſten keine Heiden mehr. Aber der Apoſtel hält auch innerhalb des Chriſtenthums die Abſtammung von Iſrael oder Nichtiſrael noch feſt. Lachmann hat auf die Autorität von ABDFG λοιπὰ gelöſcht. Der ſchlechte Wandel der Heiden wird nun geſchildert als hervorgehend und ſomit beſtehend ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν. Der νοῦς bezeichnet auch hier, wie Röm. 7, 23. 24., das Höhere im Menſchen, den Geiſt als Vermögen gefaßt. In den tief verſunkenen Heiden (Röm. 1, 18 ff.) erſcheint dieſes Höhere im Menſchen kraft- und wirkungslos, es vermag ſie nicht emporzuziehen zum Himmel, ſie verſinken daher ins Fleiſch und ſeine Lüſte. Der Gegenſatz dieſer ματαιότης τοῦ νοὸς iſt das εἶναι ἐν Χριστῷ πεπληρωμένος Kol. 2, 10. Νοῦς bezeichnet hier alſo keineswegs, wie Harleß will, ſo viel wie φρόνημα, ſondern die ματαιότης τοῦ νοὸς iſt der Grund des Geſinntſeyns: „ich beſchwöre euch, hinfort nicht mehr zu wandeln, wie die übrigen Heiden wandeln in der Nichtigkeit ihres Geiſteslebens. Der äußere Wandel iſt Ausdruck der innern Geſinnung, des φρόνημα, und dieſes iſt begründet in der ματαιότης τοῦ νοὸς, wo durch Gottes Geiſt der νοῦς wieder geſtärkt und gekräftigt wird, alſo die δύναμις τοῦ νοὸς wiederhergeſtellt iſt, da wird auch das φρόνημα τῆς σαρκὸς in ein φρόνημα τοῦ πνεύματος umgewandelt und ſomit der Wandel gebeſſert. (Vergl. Röm. 8, 6 und in den opusc. theol. pag. 157.) Im Folgenden correſpondiren die Sätze: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ — διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, und: ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ — διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν, mit einander. Fälſchlich bezieht aber Meyer den erſten auf die Heiden, den andern auf die Juden; es iſt hier bloß von den Heiden die Rede. In dem erſten Gliede herrſcht vielmehr die Beziehung auf die Intelligenz, im zweiten die Beziehung auf die Empfindung (alſo auf die Seele) vor. In den Worten ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ, macht der letztere Ausdruck Schwierigkeit. Διάνοια kommt nemlich gleichbedeutend mit νοῦς vor, aber auch als Action des νοῦς gleich διανόημα. (Vergl. meine opusc. theol. p. 156 sq.) Nachdem eben vorher ματαιότης τοῦ νοὸς ſtand, kann hier nicht wohl διά-

m der Unterſtützung und Handreichung der Gläubigen unter nander verſtehen, ſo daß der Sinn dieſer wäre: „Der Leib, elcher zuſammengefügt und befeſtigt iſt durch alle Verbindungen r wechſelſeitigen Handreichung.“ Wegen der genauen Parallele m Kol. 2, 19. dürfte indeß auch hier paſſender ſeyn, mit Harß die ἐπιχορηγία von der Mittheilung des h. Geiſtes zu faſſen nd die Verbindung ἁφὴ τῆς ἐπιχορηγίας ſo zu erklären, daß e Geiſtesmittheilung ſelbſt das Bindeglied zwiſchen den einzelnen läubigen iſt. Die Thätigkeit nemlich der Gläubigen ſelbſt wird n den folgenden Worten: κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου έρους, d. h. nach Wirkſamkeit in dem Maaße eines jeden Theils s Körpers.“ Nach V. 7. alſo wird wieder jedem Theile ſein enthümliches Maaß von Gaben und Kräften und darnach eine enthümliche Stellung zum Ganzen beigelegt. (Die Lesart μέως hat zwar die bedeutenden Autoritäten A C für ſich, allein e Änderung in μέρους iſt ganz unerklärlich, es dürfte daher doch eſe Variante die urſprüngliche ſeyn.) Die Schlußworte: εἰς ικοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ, können nach dem eben vorhergehenden ξησιν ποιεῖται nur das Ziel des Wachsthums bezeichnen, ſo daß ſo οἰκοδομὴ prägnant die vollendete Erbauung der Kirche, als s Ende der Entwicklung ausdrückt. Während aber ἐν ἀγάπῃ V. 15. die Liebe als das Element, in dem die Entwicklung ſich llzieht, hervorhob, drückt derſelbe Zuſatz hier aus, daß die Liebe iſt, in welcher die vollendet aufgebaute Kirche ihren bleibenden eſtand hat.

§. 5. Einzelne ſittliche Vorſchriften.

(4, 17—5, 20.)

17. 18. Die 4, 1. begonnene Ermahnung zum würdigen andel wird nun hier wieder aufgenommen und jetzt erſt in ecielle Verhältniſſe hinein angewendet. Der Apoſtel geht davon s, die Leſer an den heidniſchen Standpunkt der Sittlichkeit zu innern und ſie dringend aufzufordern, ſich von demſelben loszuzen, indem er den Zuſtand der Heiden ſo beſchreibt, daß erhellt, elche andere Vorausſetzungen, um zu lauterer Sittlichkeit zu gengen, bei ihnen als Chriſten vorhanden ſeyen. In dem μηκέτι gt, daß ihr eigner Zuſtand auch ſo war, wie die folgende

Gläubigen darſtellen, dem ſie ihrerſeits ſich nachbilden ſollen. richtig Harleß. Die Vortheile dieſer Erklärung ſind, daß nicht nur die Wahl des die menſchliche Seite Chriſti bezeichnen Namens Jeſu erklärlich wird, ſondern auch die Hervorhebung ὑμᾶς bei ἀποθέσθαι, wodurch Jeſus und ſeine Gläubigen in ſ rallele gebracht werden ſollen. Was in Jeſu Wahrheit iſt, n Schein, das ſoll auch in den Gläubigen Wahrheit werden.

22. Zuerſt wird nun die negative Seite der Heiligung ſchildert, das Ablegen des alten Menſchen, oder das Kreuzi deſſelben (Galat. 5, 24.), dann die poſitive, das Anziehen neuen Menſchen. Im innern Leben kann natürlich nicht das ohne das Andere ſeyn, es ſind zwei weſentlich zuſammengehör Seiten deſſelben Zuſtandes. Das, was nun aber in der Heiligu abgelegt werden ſoll, iſt nicht bloß die Gewohnheit des Sün gens, ſondern der ganze alte Menſch, auch die durch die Geb ſelbſt ererbte Sündhaftigkeit, aus der ſich die ſündliche Gewoh heit erſt durch Untreue entwickelte. Dem ſcheint aber der Zuſ κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν zu widerſprechen. Storr u Flatt wollten: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστρ φὴν, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, ſo verbinden, daß der Sinn wä „euch ſelbſt abzulegen nach eurem frühern Wandel, d. h. den ten Menſchen. Allein es iſt ſchon von Rückert und Harl erinnert, daß „ſich ſelbſt ablegen" ausgedrückt ſeyn würde ἀπ θέσθαι ἑαυτούς, und überdies findet ſich nie die in ſich wid ſprechende Formel, „ſich ſelbſt ablegen." Ἀποθέσθαι iſt h aus dem Gegenſatz ἐνδύσασθαι zu erklären und bezieht ſich das Bild von einem Gewande, das abgelegt und angezogen wi Sich ſelbſt aber, ſeine eigentliche Weſenheit, kann natürlich N mand ablegen. Wir ſahen ſchon zu V. 20. 21., daß ὑμᾶς um des Gegenſatzes mit Jeſus willen wiederholt iſt. Der Zu κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν iſt vielmehr als nähere Beſti mung des παλαιὸς ἄνθρωπος für dieſen beſondern Fall zu faſſ Allerdings nemlich muß auch derjenige den alten Menſchen a gen, der ſich nicht hingegeben hat εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας σης, ſondern ein geſetzlich ernſtes Leben geführt hat; indeß t die Nothwendigkeit doch bei dem tief Geſunkenen weit ſtärker vor, und eben um dies bemerklich zu machen, ſetzt es Pau für die Heidenchriſten. ausdrücklich hinzu. Eben ſo wird in

Parallelſtelle Kol. 3, 9. zum παλαιὸς ἄνθρωπος, der abgelegt werden ſoll, hinzugeſetzt σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, in Manchen kommt aber der alte Menſch nicht dazu, auch ſolche thatſächliche böſe Werke, wie ſie Kol. 3, 5 ff. genannt werden, hervorzubringen. Aus demſelben Grunde wird auch noch das Epitheton: τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης hinzugeſetzt. Die φθορὰ und ματαιότης hat nemlich der alte Menſch als nothwendige Prädicate an ſich, jeder natürliche Menſch, auch derjenige, der die Erbſünde nicht durch thatſächliche Sünde geſteigert hat, iſt nichtig, ohne Kraft zur Erfüllung des Geſetzes. Aber es kann nicht von jedem geſagt werden, daß ſein alter Menſch verderbt ſey in Folge der Lüſte des Betrugs. Die ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης nemlich ſind die εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης treibenden Lüſte, die auch das Gute noch im Menſchen erſticken, was nach dem Fall übrig geblieben iſt, die das Licht in ihm auslöſchen und ſo eine vollkommene Finſterniß (V. 18.) bewirken. (Vergl. zu Mt. 6, 23.) Die ἀπάτη bezeichnet die Natur der Sünde, welche dem Menſchen Freude vorſpiegelt, ohne ihm wahrhafte Befriedigung zu gewähren. (Vergl. zu Röm. 7, 11.) Wir können demnach nicht durch das: φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, „den unſeligen Zuſtand des alten Menſchen" bezeichnet finden, wie Harleß will, ſondern jene beſondere Form der Sündhaftigkeit, wie ſie ſich unter den Heiden der Maſſe nach ausgebildet hatte, alſo ganz ſo, wie ſie Paulus Röm. 1. beſchreibt. Von dieſer Form der Sündhaftigkeit (der ἐργασία ἀκαθαρσίας πάσης) waren einzelne Heiden und die Juden der Maſſe nach frei; bei den letztern freilich hatte die Erbſünde in Folge ihrer Untreue eine andere Form thatſächlicher Sünden erzeugt, Selbſtgerechtigkeit, Dünkel und Hochmuth; immer aber konnte ihr ſündhafter Zuſtand nicht als παλαιὸς ἄνθρωπος ὁ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης geſchildert werden, weil dadurch die zerrüttende Wirkſamkeit ſinnlicher Ausſchweifungen charakteriſirt werden ſoll.

23. 24. An die negative Seite, das Ablegen des alten Menſchen reiht ſich die poſitive, das ἀνανεοῦσθαι καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον. Zwiſchen ἀνανεοῦσθαι und ἀνακαινοῦσθαι (2 Kor. 4, 16. Kol. 3, 10.) iſt kein Unterſchied zu ſuchen, ſo wenig als zwiſchen νεὸς und καινὸς ἄνθρωπος (vergl.

Kol. 3, 10.). In der Stelle Röm. 12, 2. leſen wir ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς, während hier vom ἀνανεοῦσθαι des νοῦς die Rede iſt. Es entſprechen beide Worte dem Hebr. חדש Pſ. 51, 12. (Vergl. Anton. πρ. ἑαυτ. IV. 3. ἀνανέου σεαυτὸν.) Wie in dem Alten zugleich der Begriff des Veralteten liegt, ſo in dem Neuen der des Urſprünglichen, ſeiner Idee Entſprechenden. In der Zuſammenſtellung ἀνανεοῦσθαι καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον erſcheint der letztere Ausdruck als nähere epexegetiſche Beſtimmung des erſtern, was namentlich in der weitern Charakteriſirung des neuen Menſchen ſich zeigt. Vergl. über ἐνδύσασθαι die Bemerkungen zu Röm. 13, 14. Galat. 3, 27.) Wenn aber hier das Ablegen des Alten, das Anziehen des Neuen auf den Menſchen zurückgeführt wird, ſo iſt natürlich nicht die Meinung des Apoſtels, daß die Heiligung aus eigener Kraft vollzogen werden ſoll; Chriſtus iſt unſere Heiligung, wie unſere Gerechtigkeit (vergl. zu 1 Kor. 1, 30.): aber Alles, was Chriſtus durch den Geiſt im Menſchen wirkt, kann in der Form des Geſetzes als Forderung an ihn geſtellt werden, weil der Menſch durch ſeine Untreue die Wirkſamkeit des Geiſtes hindern kann. In V. 23. bedarf aber noch einer Betrachtung πνεῦμα τοῦ νοὸς, eine Zuſammenſtellung, die ſich nur hier findet. Jeder einzelne Ausdruck hätte hingereicht, wie Röm. 12, 2. zeigt, und wäre verſtändlich, wie iſt aber der Begriff von πνεῦμα und νοῦς in dieſer Zuſammenſtellung beider Worte zu faſſen? Wir nehmen durchweg νοῦς als das Vermögen, das Ewige zu vernehmen, worin ſowohl dasjenige begriffen iſt, was wir Vernunft nennen, als auch das Selbſtbewußtſeyn, welche letztere Beziehung 1 Kor. 14. in der Formel προφητεύειν ἐν νοΐ deutlich hervortritt. Im natürlichen Zuſtande gehen von dieſem Vermögen alle Anregungen zum Guten aus (Röm. 7, 23.), allein der νοῦς befindet ſich im Zuſtande der ματαιότης (V. 18.), er wird daher vom Fleiſch überwunden; erſt durch Chriſtus kann der νοῦς dem Geſetze Gottes dienen (Röm. 7, 25.). In der Erneuerung alſo wird der νοῦς gekräftigt, ſo daß er überwinden kann. Die Kräftigung iſt abzuleiten von der Mittheilung des höhern Geiſtes Chriſti an die Seele, und dies ſoll durch die Formel ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ausgedrückt werden. Πνεῦμα iſt die Subſtanz und νοῦς das Vermögen der Subſtanz, wenn demnach die Erneuerung auf die

Subſtanz bezogen wird, ſo ſoll dadurch die Wirkung des göttlichen Geiſtes auf den menſchlichen bezeichnet ſeyn, die kräftigend, heiligend, verklärend iſt. Wir können alſo in dieſer Stelle keine Veranlaſſung finden, von der Anſicht der bibliſchen Pſychologie, wie wir ſie in der Abhandlung über die Trichotomie (opusc. theol. p. 143 sqq.) vorgetragen haben, abzugehen, im Gegentheil finden wir die Grundideen derſelben hier vollkommen beſtätigt. Die Beziehung des νοῦς dagegen auf das Gemüth, wofür καρδία zu ſtehen pflegt, oder die Geſinnung (φρόνημα), muß ich für gänzlich unſtatthaft halten. (Vgl. noch die Bemerkungen zu Kol. 2, 18.) Von großer dogmatiſcher Wichtigkeit ſind endlich V. 24. die Worte: τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Sie charakteriſiren nemlich den neuen Menſchen als Herſtellung des göttlichen Ebenbildes und geben zugleich die ſpecifiſchen Merkmale dieſes Ebenbildes an. Je weniger nun ſonſt ſich in der Schrift über den Begriff des Ebenbildes findet, deſto bedeutſamer müſſen dieſe apoſtoliſchen Mittheilungen erſcheinen. In den Worten κατὰ Θεὸν κτισθείς liegt ohne Zweifel eine Beziehung auf die Schöpfung des Menſchen, 1 Moſ. 1, 27. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Die Wiedergeburt iſt die zweite Schöpfung (vergl. zu 2, 10), weshalb der neue Menſch καινὴ κτίσις, בְּרִיאָה חֲדָשָׁה, heißt. (Vergl. zu 2 Kor. 5, 17. Galat. 6, 15.) Wie Gott nun anfangs den Menſchen nach ſeinem Bilde ſchuf, ſo ſchafft Gott ihn auch in der Wiedergeburt nach demſelben wieder, weil die Sünde das Bild Gottes getrübt hatte. Daß nach dem Sinne Pauli das κατὰ Θεὸν in unſerer Stelle für κατ' εἰκόνα Θεοῦ ſteht, zeigt die Parallelſtelle Kol. 3, 10. κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Das Urbild, wornach der Menſch in der Wiedergeburt geſchaffen wird, iſt aber Chriſtus, der andere Adam, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ὁράτου (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4.). Daher heißt auch der neue Menſch der Chriſtus in uns; Chriſtus ſchafft in allen Menſchenherzen ſein Bild, erzeugt überall ſich ſelbſt wieder. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes wird aber näher beſtimmt durch die Worte: ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Durch die Präpoſition ἐν wird nemlich der Zuſtand bezeichnet, in dem die Ebenbildlichkeit beſteht und worin ſie ſich darſtellt. Beide Ausdrücke, δικαιοσύνη und ὁσιότης, ſtehen ebenfalls neben einander,

aber in umgekehrter Ordnung, Lc. 1, 75. Weish. Sal. 9, 3. Die Adjectiva und Adverbia finden ſich verbunden 1 Theſſ. 2, 10 Tit. 1, 8. Die δικαιοσύνη bezeichnet das richtige Verhältniß innerlich unter den Seelenkräften, äußerlich zu den Menſchen und Verhältniſſen. (Vergl. zu Röm. 3, 21.) Ὁσιότης dagegen bezeichnet wie das Hebr. חֶמֶת (Sprichw. 2, 21. Amos 5, 10.) die Integrität des geiſtigen Lebens und die durch ſie bedingte Pietät gegen Gott. Beide Ausdrücke zuſammen vollenden daher den Begriff ſittlicher Vollkommenheit (Mt. 5, 48.). Und zwar iſt dieſe im Wiedergebornen nicht Schein, ſondern Weſen; das τῆς ἀληθείας geht auf den Geſammtbegriff δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης und iſt in demſelben Sinne wie V. 22. gebraucht; wie in Jeſu lauter Weſen iſt, nicht Schein, ſo wirkt er auch Weſen in den Seinigen. Während alſo hier im Ebenbilde die ethiſche Seite hervorgehoben iſt, ſtellt Kol. 3, 10. die intellectuelle in den Vordergrund, die Erneuerung führt allein zur ἐπίγνωσις, alle Erkenntniß, die nicht aus Herzenserneuerung hervorgeht, ſo wie die jener Irrlehrer in Koloſſä war, iſt Scheinerkenntniß. Dagegen Weish. Sal. 2, 23. wird am Ebenbilde die phyſiſche Seite geltend gemacht, nemlich die ἀφθαρσία des Leibes, κατ' εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος hat Gott den Menſchen ohne Tod geſchaffen.

25. Nach dieſer allgemeinen Erörterung konnten nun ſpecielle Vorſchriften, und zwar bis 5, 2. ſolche, welche ſich auf Pflichten gegen Andre beziehen, folgen. Unter dieſen ſtellt der Apoſtel die Ermahnung zur Wahrhaftigkeit oben an, weil ſie die Bedingung aller geſunden Verhältniſſe der Menſchen unter einander iſt. Deshalb motivirt Paulus die Ermahnung auch dadurch: ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη, ohne Wahrhaftigkeit kann keine chriſtliche Lebensgemeinſchaft beſtehen. (Das Ablegen der Lüge und das Reden der Wahrheit verhalten ſich ſo, wie V. 22. 24. das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menſchen; die negative und poſitive Seite der Wahrhaftigkeit wird dadurch bezeichnet. Die Worte Zachar. 8, 16. nach den LXX. ſcheinen übrigens dem Apoſtel hier vorgeſchwebt zu haben; dieſe lauten nemlich: λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.)

26. 27. Die erſten Worte ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε ſind nach Pſ. 4, 5. angeführt. Da ſie aber nicht als förmliche beweisführende Citation, ſondern nur als Reminiſcenz nach den

LXX. zu betrachten ſind, ſo iſt auf die Differenz der griechiſchen Überſetzung vom Hebräiſchen kein Gewicht zu legen. Nach dem Zuſammenhange des Pſalms heißt רִגְזוּ „fürchtet," nemlich Gott, die LXX. haben es ὀργίζεσθε gegeben, wie ſich der Ausdruck, allein gefaßt, allein nehmen läßt. Was aber hier im Zuſammenhange unſeres Briefes den Sinn der dunkeln Worte anlangt, ſo ließe ſich mit Winer annehmen, daß der Apoſtel an einen gerechten Zorn denke und ſagen wolle: „zürnen mögt ihr, nur ſündigt nicht in dem Zorne," wenn nicht gleich im Folgenden (V. 31.) der Zorn als ganz verwerflich dargeſtellt würde. Die Negation aber auf beide Verba zu beziehen: „zürnet nicht und ſündiget nicht," geſtattet offenbar die Stellung derſelben nicht. Harleß will den Satz: zürnet und ſündiget nicht," gleichbedeutend nehmen mit: „zürnet in der rechten Weiſe," d. h. ohne Erbitterung gegen die Perſon, mit verſöhnlichem Herzen. Allein auch in dieſer Faſſung würde ja die Erlaubniß zum Zorne ertheilt, was mit V. 31. im Widerſpruche ſteht. Der menſchliche Zorn iſt nie an ſich gerecht und zuläſſig, nur Gottes Zorn iſt der heilige und gerechte; ihm iſt daher nach Röm. 12, 19. allein der Zorn zu überlaſſen. Die einzige genügende Erklärung iſt die, welche ſchon Ökumenius vorträgt und zuletzt Meier vertrat, den Imperativ hypothetiſch zu nehmen: „wenn ihr zürnet, wie vorauszuſehen iſt, daß es geſchehen wird, ſo ſündiget wenigſtens nicht im Zorn." Dieſer Gebrauch des Imperativs erklärt ſich aus dem Hebräiſchen; vergl. Ewald's Gr. S. 556 ff. Das Nichtſündigen im Zorn ſetzt dann voraus, daß das Herz durch denſelben nicht verbittert, ſondern verſöhnlich geblieben iſt. So gefaßt ſchließt ſich denn der folgende Satz ſehr natürlich an, worin eben die Verſöhnlichkeit empfohlen wird, die Sonne ſoll nicht untergehen über dem Zorn, d. h. er ſoll nicht auf den folgenden Tag hinüber genommen werden. (Παροργισμὸς unterſcheidet ſich ſo von ὀργὴ, daß jener den einzelnen Zorn-Paroxysmus bezeichnet, ὀργὴ dagegen den Zorn als Affect, abgeſehen von ſeiner ſpeciellen Veranlaſſung. Im N. T. findet ſich παροργισμὸς nicht weiter, oft aber bei den LXX. für כַּעַס und קֶצֶף 1 Kön. 15, 30. 2 Kön. 23, 26. Jerem. 21, 5.) Die Ermahnung V. 27. μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ, welche an ſich einen ganz allgemeinen Charakter trägt, indem der Teufel, als Fürſt der Finſterniß, zu

allem Böſen anregt, gewinnt durch die Beziehung auf das Ve hergehende die ſpecielle Beziehung auf das Schädliche des Zorn wenn er das Herz verbittert, indem er den Frieden ſtört u Feindſchaft und Haß erregt. In ähnlicher Weiſe wird 2 Kor. 11. der Teufel genannt. (Die Formel τόπον διδόναι [Röm. 1 19.), wofür auch χώραν διδόναι vorkommt, entſpricht dem Heb נָתַן מָקוֹם in der Bedeutung „zur Wirkſamkeit kommen laſſen Gelegenheit zur Wirkſamkeit darbieten." — Die Lesart μηδὲ iſt mit Lachmann entſchieden dem μήτε vorzuziehen, und in d angegebenen Beziehung der Stelle auf die Störung des Friede paßt μηδὲ auch ſehr wohl. Vergl. Harleß z. d. St. Winer's Gr. S. 456.)

28. Eine andere Ermahnung geht auf den Diebſtahl (nicht bloß in ſeiner groben Äußerlichkeit, ſondern überhaupt als Aneignung fremden Eigenthums,) und die Ermunterung zur Arbeitſamkeit (Ὁ κλέπτων ſteht nicht gleich κλέψας, es iſt hier von keinem thatſächlichen Diebſtahl die Rede, ſondern von dem Laſter des Stehlens. Der Artikel macht das Particip zum Subſtantiv: ὁ κλέπτων iſt „der Dieb.") Hier aber findet ſich eine große Differenz in den Codd., indem bald τὸ ἀγαθὸν ausgelaſſen wird, bald ταῖς χερσὶ, bald auch ἰδίαις, oder αὐτοῦ zu χερσὶ hinzugefügt iſt. Da die Stelle gar keine dogmatiſche Bedeutung, auch keine innere Schwierigkeit hat, ſo iſt nicht abzuſehen, woher dieſe Abweichung ihren Grund haben kann. Mir ſcheint mit Harleß die einfachſte Lesart die urſprüngliche, alles übrige unächter Zuſatz. Aus verwandten Stellen, wie 1 Kor. 4, 12. Gal. 6, 10. mag τὸ ἀγαθὸν und ἰδίαις eingeſchoben ſeyn. (Vergl. über den Begriff des ἀγαθὸν die Bemerkung zu Galat. 6, 10.) Der Zuſatz: ἵνα ἔχῃ κ. τ. λ. ſpricht nicht den nächſten Zweck der Arbeit aus, das iſt die Selbſternährung, aber den ſpecifiſch chriſtlichen. Nach dem Drange der Gemeinſchaft, welche das Evangelium weckt, kann der Chriſt nie etwas allein beſitzen oder genießen wollen.

29. Vom äußerlichen Thun geht die Rede über zum Wort. Der treu wandelnde Chriſt ſpricht nicht nur kein böſes, ſondern auch kein unnützes Wort. Λόγος σαπρὸς bezeichnet hier, da 4. der unzüchtigen Reden beſonders Erwähnung geſchieht, alle unnützen, ihrem Zweck nicht entſprechenden Worte, wie Chryſ

ıus ſich ausdrückt: *πᾶν ὃ μὴ τὴν ἰδίαν χρείαν πληροῖ σα-
λέγομεν.* (Vergl. Mt. 7, 17. 18. 12, 33.) Der Apoſtel
vielmehr, daß das Wort nach dem Bedürfniß der Anweſen-
abgemeſſen werde, damit es zur Erbauung diene und den
ern eine Wohlthat erzeige. (Bei *εἴ τις κ. τ. λ.* iſt zu ergän-
ἐκπορευέσθω ἐκ τοῦ στόματος. — Οἰκοδομὴ τῆς χρείας
in ſeltener Ausdruck, es lag daher nahe, *πίστεως* zu ändern,
die Codd. DEFG leſen. Allein gerade als die ungewöhnliche
drucksweiſe verdient die Lesart *χρείας* den Vorzug. „Erbauung
Bedürfniſſes" iſt zu faſſen: „zur Erbauung derer, welche der-
n bedürftig ſind." — Bei *δῷ χάριν* iſt zu ergänzen *λόγος ἀγα-*
„damit es eine Wohlthat erzeige den Hörern." Die Bedeutung
muth" iſt hier für *χάρις* nicht anwendbar, weil *διδόναι* dazu
t paßt. Eben ſo wie hier iſt *χάρις* 2 Kor. 8, 4. 6. gebraucht.)

30. Das jetzt Folgende iſt nicht als eine ganz neue Ermah-
g zu faſſen, ſondern als eine Warnung vor der Anwendung
s *λόγος σαπρὸς*, wegen der Wirkung deſſelben, auf den das
ꝛ des Gläubigen erfüllenden h. Geiſt, der dadurch betrübt
d. Das *λυπεῖν* des h. Geiſtes iſt natürlich verſchieden vom
σφημεῖν des h. Geiſtes (Mr. 3, 29. Lc. 12, 10.), es
ckt die Einwirkung geringer Grade der Sünde auf den heil.
ſt aus. Jeſ. 63, 10. findet ſich ein ähnlicher Ausdruck *πα-
ύνειν τὸ πνεῦμα* (עצב). Es fragt ſich aber, ſoll dieſer Aus-
ck „betrübet nicht den h. Geiſt" die Furcht wecken, daß der
ſt von ihnen weichen mögte; oder ſoll er die Liebe in Anſpruch
men: ihr werdet doch nicht den werthen Geiſt in euch betrü-
wollen. Die Entſcheidung hängt davon ab, wie das folgende:
ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, gefaßt wird.
r Begriff des Verſiegelns (vergl. zu 1, 13.) iſt der des Befe-
ens, Beſtätigens, hier im Stande der Gnade; und die *ἀπο-
ρωσις* iſt hier, wie 1 Kor. 1, 30., die abſolute Erlöſung,
) bezeichnet die Formel *εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως* den ganzen
:lauf der Heiligung bis zur Vollendung des Werkes Gottes in
Seele des Menſchen. Das *εἰς* iſt demnach nicht zu übertragen
r den Tag der Erlöſung," als würde dieſer als Entſcheidungs-
gedacht, ſondern „bis auf den Tag der Erlöſung hin," d. h.
, „in welchem Geiſte ihr jetzt und immerdar durch den ganzen
f eurer Entwicklung im Gnadenſtande befeſtigt ſeyd." Nach

dieſem Sinne des Zuſatzes kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß de Apoſtel hier durch die Liebe und die heilige Scheu, den in ihne wohnenden werthen Geiſt zu betrüben, auf ſeine Leſer wirke will, nicht aber durch die Furcht. Der Gedanke iſt ſo zu um ſchreiben: Betrübet nicht den h. Geiſt, denn dieſer iſt es ja, dem ihr die große Gnade der Verſiegelung im Glaubensleben verdankt und bis ans Ende eurer chriſtlichen Entwicklung, bis an den Tag der Erlöſung, verdanken werdet. Von der Möglichkeit eines Abfalls vom Glauben und des Fliehens des h. Geiſtes iſt hier gar nicht die Rede; an eine beſtimmte Beziehung auf Jeſ. 63, 10., worin dergleichen hervortritt, iſt auch nicht zu denken, da Paulus ſonſt gewiß das dort gebrauchte παροξύνειν beibhalten haben würde; der Apoſtel will ſeine Leſer nur dadurch zu einem ſorgſamen Wandel ermuntern, daß er ſie auffordert, den ſie erfüllenden h. Geiſt nicht zu betrüben. Daß dieſes λυπεῖν bloß hieße „in ſeiner Wirkſamkeit beſchränken," dürfte unerweislich ſeyn. Es gehört vielmehr dieſer Ausdruck zu der Reihe derjenigen, welche das göttliche Weſen als afficirbar durch die Sünde darſtellen. Allerdings haben dieſe Ausdrücke etwas Anthropopathiſches, aber in ihnen liegt die wichtige Wahrheit, daß Gott nicht unberührbar ſeyn will von der Sünde und der Noth der Menſchen, ſondern als die höchſte und reinſte Liebe auch beides weſentlich empfindet, nur ohne Trübung ſeiner Seligkeit, weil er die Sünde nie ohne den Zuſammenhang mit der Erlöſung anſchaut.

31. 21. Der göttlichen Liebe, die ſich in Chriſto als die vergebende geoffenbart hat, ſollen denn auch die Chriſten ähnlich werden, und zu dem Ende alle Liebloſigkeit, in ihrer Wurzel wie in ihrer Äußerung ablegen. (Θυμὸς unterſcheidet ſich von ὀργὴ, als der innere Grund von der äußern Erſcheinung; die Bewegung der Seele und der Zornausbruch. Πικρία enthält aber wieder den Grund der innern Zornaufwallung, „Gereiztheit, Bitterkeit des Gemüths," die leicht Zorn entſtehen laſſen. Κραυγὴ und βλασφημία ſind endlich die Ausbrüche der ὀργὴ. Der letztere Ausdruck geht hier nicht auf Gott, ſondern auf die Menſchen, gegen welche ſich der Zorn richtet. Die κακία endlich iſt hier nach dem Zuſammenhange ſpeciell die Liebloſigkeit in allen Formen ihrer Äußerung. Man vergl. hierzu die Parallelſtelle Kol. 3, 8. — V. 32. bildet χρηστοὶ den Gegenſatz mit der πικρία. Vielleicht

liegt in dieſem Worte, das nach dem Itacismus χριστοὶ geſprochen wird, eine Anſpielung auf den Namen der Chriſten; die Apologeten der erſten Jahrhunderte wenden daſſelbe nicht ſelten an. — Die Form εὔσπλαγχνος findet ſich nur noch 1 Petr. 3, 8. „leicht zur Barmherzigkeit erregbar." Kol. 3, 12. ſteht dafür ἐνδύσασθε σπλάγχνα. — Die Schlußworte χαριζόμενοι ἑαυτοῖς κ. τ. λ. finden ſich wörtlich eben ſo Kol. 3, 13. Χαρίζεσθαι ſteht hier, wie ſonſt ἀφιέναι. Ἑαυτοῖς = ἀλλήλοις. Vergl. Matthiä's Gr. Bd. II. S. 920. — Am Schluß des Verſes ſcheint mit Lachmann ἡμῖν nach BDE zu leſen. Denn die Änderung in ὑμῖν erklärt ſich leicht, weil vorher und nachher die zweite Perſon ſteht. Auch iſt erklärlich, wie das Bewußtſeyn des Apoſtels auch ſeine eigene Vergebung Gott in Chriſto zu verdanken, ihn drängte, hier ſich ſelbſt mit einzuſchließen.

5, 1. 2. Ausdrücklich fordert der Apoſtel, zum Schluß dieſer Ermahnung die Pflichten gegen Andere zu üben, noch dazu auf, als Kinder Gottes Gott nachzuahmen und ſo in der Liebe zu wandeln, wie Chriſtus geliebt hat, nemlich mit Selbſtaufopferung und Verleugnung. Mt. 5, 48. liegt derſelbe Gedanke: „ſeyd vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt." Hier erſcheint dieſes Streben näher motivirt durch das ὡς τέκνα ἀγαπητά. Wie Kinder die Natur des Vaters an ſich tragen, ſo können ſie auch ſeinem Beiſpiele nachahmen. Die Kindſchaft geht hier natürlich auf die Wiedergeburt und das in ihr den Menſchen mitgetheilte göttliche Leben. Von der Nachahmung Gottes geht Paulus aber ohne weiteres auf Chriſtus über, weil Gott in Chriſto war, uns in ihm und durch ihn geliebt hat. Der Aoriſt ἠγάπησε, παρέδωκε weiſt auf das hiſtoriſche Factum des Todes hin, worin Chriſtus hingebende Liebe ihre Spitze erreichte. Die Hingabe Chriſti wird nun näher als Opfertod für die Menſchen beſchrieben. (Der allgemeinere Begriff für Opfer, προσφορὰ, wird durch θυσία näher beſtimmt als blutiges Opfer.) Von der Opferidee iſt auch der Schlußſatz von V. 2. τῷ Θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας hergenommen. Es entſpricht dem Hebr. רֵיחַ נִיחֹחַ 1 Moſ. 8, 21. 3 Moſ. 2, 12. 3, 5. In der Stelle Phil. 4, 18. findet es ſich auch und wird dort erklärt: θυσία δεκτὴ, εὐάρεστος τῷ Θεῷ. Das Wohlgefallen Gottes am Opfer ſeines Sohnes bezieht ſich aber nicht auf das Leiden und Sterben Chriſti

als ſolches, ſondern es geht auf die Liebe und den Gehorſam, den Jeſus darin offenbart hat. Gegen dieſe uralte Faſſung unſerer Stelle, welche den Worten und dem Pauliniſchen Ideenkreiſe ſo ganz entſpricht (vergl. zu Röm. 3, 25. 1 Kor. 5, 7.), iſt in neueſter Zeit von Rückert, Meier, Uſteri eingewendet, daß hier nicht vom Verſöhnungstode Chriſti die Rede ſey, ſondern lediglich von der Liebe Chriſti, wodurch er uns ein Vorbild gelaſſen hat. Uſteri (Paul. Lehrb. 4. Aufl. S. 113.) äußert ſich über unſere Stelle folgendermaßen: „der Zuſammenhang enthält nur dieſes: Chriſtus hat uns in ſeiner Gott wohlgefälligen Hingebung ein Vorbild hinterlaſſen. Die Hingebung Chriſti war nemlich, wie wir aus Phil. 2, 8. wiſſen, zugleich ein Gehorſam gegen Gott und darum begleitet von dem göttlichen Wohlgefallen. Auf ähnliche Weiſe iſt Phil. 4, 18. ὀσμὴ εὐωδίας und 2 Kor. 2, 15. εὐωδία zur Bezeichnung des göttlichen Wohlgefallens gebraucht, ohne daß die geringſte Beziehung auf eine Sühnung ſtatt findet.“ Allerdings iſt nun richtig, daß der Ausdruck ὀσμὴ εὐωδίας allein nicht hinreicht, um die Opferidee zu erweiſen, wohl aber liegt dieſelbe in den Worten παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν. Auch das iſt anzuerkennen, daß nach dem Zuſammenhange unſerer Stelle nicht zunächſt etwas über die Opferidee gelehrt werden ſoll, der nächſte Zweck iſt vielmehr, Chriſtus als Vorbild aufzuſtellen; aber es kann und darf nicht geleugnet werden, daß die Idee des Opfertodes Chriſti hier vom Apoſtel als bekannt vorausgeſetzt wird, daß er den ſich als Opfer hingebenden Chriſtus eben als Vorbild aufzeigt, gerade wie es Mt. 20, 28. in Chriſti eigenen Worten geſchieht. (Man vergl. den Comm. z. d. St.) Daß der Opfertod Chriſti nicht in allen Beziehungen Vorbild für die Menſchen ſeyn kann, hindert nicht, ihn für einige, namentlich für den Gehorſam und die lautere aufopfernde Liebe als ſolchen darzuſtellen. So wird Phil. 2, 5 ff. auch die Entäußerung Chriſti als Vorbild für die Demuth dargeſtellt, ohne bei den Menſchen etwas ganz Analoges vorausſetzen zu wollen. Auch die Idee der Nachahmung Gottes (V. 1.) wäre unpaſſend, wenn jede Nachahmung abſolute Gleichheit mit dem Vorbilde erforderte.

3—5. Während von 4, 25. bis hieher Pflichten gegen Andere empfohlen waren, wendet ſich der Apoſtel nun (V. 3—20.)

zu den Pflichten gegen ſich ſelbſt. Die Ermahnungen, welche er ertheilt, beziehen ſich ſämmtlich auf die Warnung vor fleiſchlichen Lüſten und ſinnlichem Genuß, denen ein heiliger Genuß und geiſtliche Freude als des Chriſten würdig gegenübergeſtellt wird (V. 18—20.). Unterbrochen wird dieſe Reihe von Ermahnungen (V. 7—14.) durch eine neue Parallele des Heidenthums und Chriſtenthums, in der jenes als das Element der Finſterniß, dieſes als das Element des Lichtes charakteriſirt iſt. Für das Verſtändniß des Zuſammenhanges in dieſem Abſchnitte kommt aber Alles auf die Erklärung des Ausdrucks πλεονεξία, πλεονέκτης an. Wird nemlich darunter „Habſucht, Geiz" verſtanden, ſo beſchränken ſich die Ermahnungen nicht auf fleiſchliche Sünden. Da aber alles Übrige in dieſem Abſchnitt ſich auf dieſe zurückführen läßt, und allein unter der Vorausſetzung, daß Paulus von denſelben hier handeln will, V. 18. ſich paſſend an das Vorhergehende anreiht, auch 4, 19. πλεονεξία ſchon gleich Fleiſchespflege genommen werden mußte; ſo ſcheint dieſe Bedeutung auch hier zu poſtuliren. Allein der Zuſatz V. 5. ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης (wofür Lachmann ohne zureichenden Grund ὅ lieſt), verglichen mit Kol. 3, 5. πλεονεξία ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, ſcheint dieſe Annahme bedenklich zu machen. Es ſcheint nemlich in dieſer Beſtimmung eine Beziehung auf den Mammon, als Gott dieſer Welt, zu liegen, wodurch denn die Auffaſſung der πλεονεξία als der Habſucht im eigentlichen Sinne begünſtigt erſchiene. Harleß will dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen, daß er ὅς nicht bloß auf das zuletzt vorhergehende Subſtantiv bezieht, ſondern auf alle zuſammen, ſo daß alle genannten ſündlichen Erſcheinungen Götzendienſt genannt würden. Das ſcheint mir aber willkührlich zu ſeyn. Natürlicher iſt, zu ſagen, daß der Apoſtel gerade die πλεονεξία in dem Sinne „fleiſchlicher Genußſucht" als Götzendienſt auffaßt, weil er, wie Phil. 3, 19. zeigt, darin eine Vergötterung des Bauchs ſieht, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία. Die Wolluſtſünden faßt der Apoſtel erſt als Folgen der Fleiſchespflege auf (Röm. 13, 4.). Dazu kommt nun, daß auch Kol. 3, 5. ſich πλεονεξία an Sünden fleiſchlicher Natur anreiht, alſo auch dort recht wohl ſo wie hier gefaßt werden kann. (Vergl. auch 1 Theſſ. 4, 6.)

Alle Fleiſchlichkeit in Werk und Wort ſtellt der Apoſtel nun als des Chriſten unwürdig dar, unheilige Dinge ziemen ſich nicht

für Heilige; das Reich Gottes, die Gemeinſchaft der Heiligen, duldet nichts Unheiliges in ſich. Natürlich iſt aber dieſer Gedanke, daß kein fleiſchlich Lebender ein Erbtheil im Reiche Gottes haben kann, nicht ſo zu verſtehen, als ob Niemand, der je eine fleiſchliche Sünde beging, ins Reich Gottes kommen könne; die Leſer des Apoſtels hatten ja eben früher heidniſch gelebt (V. 8.); vielmehr ſoll derſelbe beſagen, daß ohne gründliche Bekehrung und Reinigung von ſolchen Dingen Niemand im heiligen Reiche Gottes ſeyn kann. (V. 3. des μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, d. i. ἐν μέσῳ ὑμῶν, bildet den Gegenſatz mit dem Vollbringen; ſolche fleiſchliche Sünden ſollen unter Chriſten ganz unerhört ſeyn, nicht einmal dem Namen nach bekannt ſeyn. — V. 4. αἰσχρότης iſt nach der Zuſammenſtellung mit μωρολογία und nach Kol. 3, 8., wo αἰσχρολογία genannt, von Unzüchtigkeit in der Rede zu verſtehen. — *Μωρολογία*, das ſich nur hier findet, heißt an ſich nur stultiloquium, ubi risus captatur, etiam sine sale, wie Bengel erklärt. Nach dem Zuſammenhange hat aber auch dieſer Ausdruck vorherrſchend ſeine Beziehung auf ſolche Reden, in denen Zweideutigkeiten angebracht werden. — Nahe verwandt iſt auch εὐτραπελία, das ſich ebenfalls nur hier im N. T. findet. Es kommt her von εὐτράπελος, einer, der ſich geſchickt zu wenden weiß, daher lepidus, facetus. Das Subſtantivum wird in der Bedeutung scurrilitas in dicendo gebraucht, die ſich auch vorzugsweiſe in ſchlüpfriger Rede zu gefallen pflegt. Plautus bezeichnet die Epheſier als beſonders in dieſer Hinſicht verſucht. [Miles gloriosus. III. 1.] Dem unreinen Gebrauch des Worts ſetzt der Apoſtel den reinen und heiligen Gebrauch deſſelben im Gebete gegenüber. — V. 5. iſt die Lesart ἴστε dem ἔστε des text. rec. nach der Anſicht aller neuern Kritiker entſchieden vorzuziehen. Die Zuſammenſtellung der beiden verwandten Ausdrücke verſtärkt den Begriff der Einſicht: „ihr wiſſet ja aus eigner Erkenntniß, daß u. ſ. w. — Auffallend iſt, daß am Schluſſe des Verſes ſich findet βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ. Die Lesart Θεοῦ καὶ Χριστοῦ in F G iſt vermuthlich bloß aus der Vorſtellung zu erklären, daß Gott vor Chriſtus genannt ſeyn müſſe. Der Name βασιλεία τοῦ Χριστοῦ macht nun keine Schwierigkeit, denn obgleich in bei weitem den meiſten Fällen βασιλεία τοῦ Θεοῦ ſteht, ſo findet ſich doch auch τοῦ Χριστοῦ, z. B. 2 Tim. 4, 1. Mt.

16, 28. Und wenn es ſich im N. T. auch nicht fände, ſo ginge der Name aus der Idee, daß Chriſtus der König des Reiches Gottes iſt, daß der Vater ihm die Herrſchaft übergeben hat (1 Kor. 15, 27.), von ſelbſt als ſtatthaft hervor. Auch bei den Rabbinen heißt daher das Reich Gottes מַלְכוּת דְּמָשִׁיחַ. Das Auffallende iſt lediglich der Zuſatz *καὶ Θεοῦ*. Daß Paulus den durch Chriſtum als Gott, im Gegenſatz gegen die Götzen, habe charakteriſiren wollen, iſt wenig wahrſcheinlich, weil dann vermuthlich *τοῦ Χριστοῦ Θεοῦ* geſchrieben ſeyn würde. Der vor *Θεοῦ* fehlende Artikel kann deshalb nichts für jene Auffaſſung beweiſen, weil *Θεὸς* ſehr häufig ohne Artikel ſteht und hier keine ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen Chriſtus und Gott gemacht werden ſoll. Das Richtigſte dürfte ſeyn, in dem *καὶ Θεοῦ* eine nähere Beſtimmung zu dem *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ* anzunehmen, in dieſem Sinne: „in dem Reiche Chriſti, welches auch Gottes Reich iſt.“ Dieſe Beſtimmung fügt der Apoſtel hinzu, um die Heiligkeit des Reiches bemerklich zu machen, in dem Gott, der Urheber aller Heiligkeit, herrſcht. Vergl. die ähnlichen Stellen Offenb. 11, 15., 12, 10.)

6. 7. Dem Reiche Gottes und der *σωτηρία* in demſelben wird weiter der Zorn Gottes gegenübergeſtellt. Dieſer kommt nicht bloß in künftigen Strafen, ſondern, wie Röm. 1. zeigt, ſchon auf Erden) über die Ungläubigen; dieſe ſind alſo nicht bloß vom Reiche Gottes ausgeſchloſſen, ſondern fallen auch der Gehenna anheim. Daher warnt Paulus vor Gemeinſchaft mit ihnen, denn dieſe führt auch ein gleiches Geſchick herbei. — Bedeutſam iſt hier nur das *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις*, das auf Verführer hinweiſt. Unter Heiden kann man dieſelben natürlich nicht denken, denn von dieſen waren die Chriſten als ſolche getrennt; Paulus muß an leichtfertig geſinnte Perſonen unter den Chriſten ſelbſt gedacht haben, die vermuthlich durch antinomiſtiſche Ideen auf die Anſicht geleitet waren, daß ſolche Fleiſchesſünden weniger ſtrafbar ſeyen, die alſo die chriſtliche Lehre von der Freiheit zum Deckmantel der Bosheit mißbrauchten. Die Stelle Kol. 2, 6. von der *φιλοσοφία* und der *κενὴ ἀπάτη* darf hier nicht verglichen werden, denn dieſe geht auf Perſonen von ängſtlicher aſketiſcher Richtung (Kol. 2, 20 ff.). Auch hier aber iſt keine Andeutung gegeben, daß ſolche Irrlehrer in den Gemeinen

waren, an die Paulus ſchreibt, er ſcheint nur zu warnen vor chen, die da kommen werden. (V. 6. Vergl. die Parallele 3, 6. — Über *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* vergl. zu Epheſ. 2, 2. nächſt bezeichnet der Ausdruck die Heiden, welche der Maſſe ſolche Frevel übten, dann aber auch alle diejenigen, welche zu gleichen Sünden verführen laſſen. — V. 7. über *συμμέτ* vergl. 3, 6.)

8—11. Daß die Gemeinſchaft mit den fleiſchlich Wand den aufgehoben werden muß, leitet der Apoſtel aus dem Ge ſatz des jetzigen Zuſtandes ſeiner Leſer mit ihrem frühern ab. waren als Heiden Finſterniß, d. h. ſie gehörten dem Element Finſterniß und ſeinem Fürſten an, wie ſie jetzt Licht ſind dem Herrn des Lichts angehören, durch die Gemeinſchaft mit i dem Urlichte (Joh. 1, 4.). Daraus folgt die Nothwendigkeit, Kinder des Lichts zu wandeln, d. h. Früchte des Lichts zu brin und zu dem Ende ſorgſam zu prüfen, was der Wille des H iſt (vergl. V. 15. 17.) Die Finſterniß dagegen wird darge als das Element, das unfähig iſt, Früchte zu erzeugen; wa producirt, iſt nur trügeriſcher Schein. 1 Theſſ. 5, 4 ff. fi ſich eine ganz ähnliche Parallele zwiſchen Licht und Finſter und denen, die ihnen angehören; auch vergl. man 2 Kor. 6, (V. 8. Über *τέκνα φωτὸς* vergl. zu 1 Theſſ. 5, 5. — An *περιπατεῖτε* ſchließt ſich das Particip *δοκιμάζοντες* an, ſo daß nach dem Verbum kein Colon ſtehen darf. Der Zwiſchenſa *γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς κ. τ. λ.* ſoll zunächſt den Gegenſatz bi zu dem *ἀπατᾶν κενοῖς λόγοις*, weshalb auch *ἀγαθωσύνη, δικ σύνη* und *ἀλήθεια* genannt werden, nicht ſolche Tugenden, w den Gegenſatz zur *πορνεία κ. τ. λ.* [V. 3.] bilden. — Die art *φωτὸς* V. 9. iſt aus äußern und innern Gründen der Le des text. rec. *πνεύματος* vorzuziehen, welche vermuthlich Gloſſem aus Galat. 5, 22. iſt. — Über *ἀγαθωσύνη* vergl. R 5, 14. Galat. 5, 22. 2 Theſſ. 1, 11. — V. 11. ſind die *σκότους* jene V. 3 ff. genannten. Es fiel aber ſchon den ſchreibern das Epitheton *ἀκάρποις* auf, man änderte daher n kührlich *ἀκαθάρτοις* oder *ἀτάκτοις*. Es ſcheinen nemlich die ſen Werke eben auch Früchte zu ſeyn, nur Früchte der Finſter [Vergl. Mt. 7, 17.] *Ἄκαρπος* heißt aber nicht allein „ Frucht, unfruchtbar," ſondern auch „nutzlos, fruchtlos." A

as die Finſterniß erzeugt, ſoll alſo bezeichnet werden als etwas, s den Namen einer Frucht nicht verdient, nur den Schein da- n hat, ohne das Weſen. Nur das Licht hat wahre Zeugungs- aft, es kann allein Werke ſchaffen, die die ewige Lichtnatur in h tragen und dem, der ſie vollbringt, in die Ewigkeit nachfol- n. Offenb. 14, 13.)

12. Die Schlußworte von V. 11. μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε lden den Übergang zu V. 12., an ſie ſchließt ſich das γὰρ an. n dem μὴ συγκοινωνεῖν bildet das μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχειν eine eigerung, „habt nicht nur keinen Theil an ſolchen Werken der nſterniß, dagegen ſtraft ſie vielmehr auch als Kinder des Lichts," tis et factis luce dignis, wie Bengel ſich ausdrückt. Während in dem συγκοινωνεῖν ein Herabſinken auf den heidniſchen ndpunkt angedeutet liegt, ſetzt das ἐλέγχειν ein Heraufziehen Heiden und die ihnen ähnlich ſind, zum chriſtlichen Standpunkt us. Es iſt daher nicht ein bloßes Erklären, daß jene Dinge ndlich ſeyen, ohne Wirkung auf den Sünder, ſondern der Be- des ἐλέγχειν involvirt die Überzeugung des Sünders, es iſt ch Rüge überzeugen, die Bekehrung wirken." Wie aber ſchließt hieran V. 12. mit dem das Vorhergehende begründenden γάρ? Worte τὰ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν ſind gleichbedeutend den ἔργοις τοῦ σκότους (V. 11.), ſie ſollen nicht ausſagen, man gar nicht wiſſe und wiſſen könne, was ſie thun, weil heimlich geſchieht, (denn der Apoſtel ſpricht ja hier und Röm. 1. aus, was ſie thun,) ſondern die Worte ſollen nur das Thun ein lichtſcheues bezeichnen, als ein ſolches, welches das eigene wiſſen derer verdammt, welche es vollbringen. Die folgenden te aber: αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν, ſollen die Größe der ndthaten ausdrücken, „es iſt nicht bloß ſchändlich, dergleichen vollbringen, ſondern man ſchämt ſich ſogar, es nur auszuſpre- ; es iſt ſo ſchmutzig, daß man nicht darüber reden kann." γὰρ verknüpft nun dieſen Gedanken ganz einfach ſo mit dem λον δὲ καὶ ἐλέγχετε, daß durch die Größe der Frevelthaten Nothwendigkeit der Rüge begründet wird: „ſtrafet ſie vielmehr h, denn ihre Sünde iſt ſo groß, daß ſie dringend der Auferung aus ihrem finſtern Sündenſchlafe (V. 14.) bedürfen." Die ße der Sünde ſoll alſo die Barmherzigkeit rege machen im Herzen Gläubigen und dieſe ſie antreiben zur Rettung der Verlorenen.

Harleß will das γὰρ von μὴ συγκοινωνεῖτε abhängig gemacht wiſſen, und erſt V. 13. auf ἐλέγχετε beziehen; allein dieſe Übersſpringung des zuletzt ſtehenden Verbums, welches die ganze folgende Verhandlung einleitet, iſt durch nichts zu motiviren. Al gänzlich verfehlt iſt auch Meier's Erklärung zu bezeichnen, de das λέγειν vom „bloßen gleichgültigen Reden und Erzählen von ſolchen heimlich begangenen Schändlichkeiten verſteht, das auch ſchon ſchändlich und gemein ſey.“ Dieſes gleichgültige Erzähle ſoll einen Gegenſatz bilden mit dem offenen ins Angeſicht tadeln dem ἐλέγχειν. Die Stelle enthält aber nicht die mindeſte An deutung, daß Paulus einen Gegenſatz zwiſchen λέγειν und ἐλέγχει beabſichtigte.

13. Doch die Hauptſchwierigkeit in dieſer Stelle hat man in V. 13. gefunden, deſſen gnomenartige Kürze allerdings ein gewiſſe Dunkelheit mit ſich führt*); hat man indeß nur den Begriff des ἐλέγχειν richtig beſtimmt, ſo reiht ſich auch das Folgende einfach an. Paulus will nemlich im Folgenden die Wirkung des ἐλέγχειν zum Heil der Sünder theils näher beſchreiben, theils als in ihrem Erfolge geſichert darſtellen, und thut das ſo, daß er den ſeit V. 8. benutzten Gegenſatz von Finſterniß und Licht darauf bezieht. Das Licht, als das göttliche Lebenselement, bezeichnet der Apoſtel als das die Finſterniß, mit allem, was in ihr geſchieht, erleuchtende, d. h. in ſeiner Beſchaffenheit und alle ſchreckenden Geſtalt klar machende Princip; zugleich aber wandelt auch das Licht nach ſeiner ſchöpferiſchen Kraft die Finſterniß und ihre Gebilde um, und macht ſie ſelbſt licht. Damit iſt denn zugleich geſagt, daß das Licht allein das wahre Seyn iſt, das die Fähigkeit hat die Finſterniß in ihr Nichts zu verſcheuchen; wo daher Licht iſt, wie bei den Gläubigen (V. 8. φῶς ἐν κυρίῳ), das iſt auch die Gewißheit des Sieges über die Finſterniß, wenn ſie dieſelbe nur zu ſtrafen wagen. So ſchließt ſich denn V. 14. das διὸ λέγει ἔγειρε κ. τ. λ. ganz genau an, denn die Weckſtimme ἔγειρε, ἀνάστα iſt eben das V. 11. vom Apoſtel den Gläubigen anempfohlene ἐλέγχειν und das Erleuchten, welches Chriſtus vollzieht, iſt gleich dem ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανερουσθαι

*) Vergl. Kuinoel's Abhandlung über Epheſ. 5, 6—14. in Velthuſen, Kuinoel und Ruperti Samml. v. theol. Abhandl. B. III. S. 173 ff.

V. 13.). Betrachten wir nach dieſer Angabe des allgemeinen Zuſammenhangs das Einzelne, ſo iſt zuvörderſt klar, daß τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ſich eben auf die ἔργα σκότους, τὰ κρυφῆ γινόμενα zurückbezieht, ſo daß der Sinn dieſer iſt: „wenn aber dieſes alles geſtraft wird, ſo wird es vom Lichte beleuchtet und in ſeiner Natur offenbar gemacht.“ Die Eigenthümlichkeit unſerer Stelle liegt nun darin, daß Paulus den Ausdruck φανεροῦσθαι nicht bloß in dem Begriff „beleuchtet werden, und dadurch in ſeiner Natur offenbar werden“ feſthält, ſondern daß er das Beleuchtetwerden des Böſen zugleich als ein Verwandeltwerden deſſelben in die Natur des Lichts, auffaßt. So wie der Ausleger das überſieht, müſſen ihm die folgenden Worte: πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι, unerklärlich ſeyn. Er kommt nemlich dann in Verſuchung φανερούμενον medial zu nehmen und den Satz zu faſſen: „das Licht iſt nemlich das alles klar machende Element.“ Allein dagegen ſpricht zuvörderſt, daß eben vorher φανεροῦται paſſiviſch gebraucht iſt und folglich nicht gleich darauf daſſelbe Wort in medialer Bedeutung genommen werden kann; ferner wäre φῶς hier das Element des Lichtes, ſo konnte der Artikel nicht fehlen; endlich ſpricht gegen jene Faſſung die Stellung des πᾶν, was nothwendig Subject ſeyn muß und φῶς Prädicat; ſollte φῶς Subject ſeyn, ſo müßten die Worte mindeſtens ſo geſtellt ſeyn: φῶς τὸ πᾶν φανερούμενόν ἐστι. Die Worte müſſen alſo gefaßt werden: „denn alles, was vom Lichte erleuchtet wird, iſt ſelbſt.“ Etwas Singuläres hat dieſer Gedanke allerdings, denn es ließe ſich ſagen, daß das Licht dieſe verwandelnde Thätigkeit durchaus nicht immer ausübt. Ein Böſer kann geſtraft werden vom Licht, ohne daß er es in ſein Herz einläßt und ſich verwandelt; ſo namentlich im Gerichte Gottes werden der Teufel und alle Böſen vom Lichte geſtraft, ohne doch Licht zu werden. Auf dieſe Art der Anwendung des Ausdrucks φανεροῦσθαι kam Paulus wohl durch V. 8., wo es heißt, daß die Chriſten, welche σκότος waren, nun φῶς ἐν κυρίῳ ſind; ſo, will er ſagen, können jene, die noch σκότος ſind und ἔργα σκότους vollbringen, auch durch das Licht in euch licht gemacht, erleuchtet werden.

14. Der Gedanke in V. 14. ſchließt ſich nun aufs Genaueſte an; deshalb (weil der Wirkſamkeit des Lichts auf die Finſterniß der Erfolg nicht fehlen kann) fordert die Schrift auch (Jeſ. 60,

1.) auf zur Erweckung vom Schlaf und zur Auferſtehung
Tode, welche beiden Chriſtus durch ſeine Erleuchtung vol
Schlaf und Tod ſind nemlich Bilder, die mit dem Begri
Finſterniß in ihrer tropiſchen Bedeutung der Natur der
nach zuſammenfallen. (Vergl. zu 1 Theſſ. 5, 5 ff.) Eine S
rigkeit fand man aber in V. 14. in ſofern, als die Form
λέγει scil. ἡ γραφὴ bei Schriftcitationen angewendet zu
pflegt. (Vergl. 4, 8.) Dieſe Stelle findet ſich aber buchſt
ſo nirgends im A. T. Entweder nahm man nun an, da
Apoſtel hier eine apokryphiſche Schrift benutzt habe, oder
bezog ſich auf einen chriſtlichen Hymnus, aus dem die
entlehnt ſeyn ſollten; dieſe letztere Anſicht, welche ſchon
doret vortrug, fand bei Michaelis, Storr, Flatt u. A.
fall. Allein für ſolche Äußerungen unkanoniſcher Schriften
ſchwerlich die Formel διὸ λέγει angewendet. Rhenferd
daß Paulus hier auf ein bloß durch mündliche Tradition
tenes Wort Chriſti Rückſicht genommen habe, wie dergl
Apoſtelgeſch. 20, 35. erwähnt wird; allein dazu paßt doch
das Wort καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Alle dieſe Vor
ſind aber unnöthig, da ſich darthun läßt, daß Jeſ. 60, 1
Grundideen unſerer Stelle enthält, die nur vom Apoſtel
ſeiner Weiſe frei citirt und in den Zuſammenhang ſeiner
eingefügt ſind. Die hebr. Worte nemlich lauten: אוֹרִי כִּי־בָא
אוֹרֵךְ וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח. Dieſe Worte haben die
übertragen: φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σ
φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Bei aller
renz der Form nach entſpricht unſere Stelle dem Gedanken
ſehr gut, wie von Harleß z. d. St. überzeugend nachge
iſt. (Über die Form ἀνάστα vergl. Winer's Gr. S. 7
Für ἔγειρε haben ABDEFG ἔγειραι, was allerdings mit
mann vorzuziehen ſeyn dürfte. Doch vertheidigt Fritzſc
Marc. p. 55 ff.] die Lesart ἔγειρε. — (Über die Form ἐπιφ
vergl. Winer's Gr. S. 84. Die Lesarten ἐπιψαύσει
Χριστός, und ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ, welche letztere
D vertritt, ſcheinen ihre Entſtehung nur Schreibfehlern zu
ken zu haben; das Bild vom Licht erfordert gebieteriſch di
art ἐπιφαύσει. Vergl. 2 Petr. 1, 19.)

15. 16. Hiernach nimmt denn Paulus die obige E

g (V. 8.) wieder auf und fordert zu einem ſorgſamen Wan-
auf, der die Verhältniſſe erwägt, und darin die Weisheit be-
rt. (Vergl. die Parallele Kol. 4, 5., in der noch die Neben-
mmung πρὸς τοὺς ἔξω hinzugefügt iſt, welche nach dem gan-
Zuſammenhange [vergl. V. 6. 7.] auch hier ergänzt werden
.) Dort findet ſich auch der Ausdruck ἐξαγοραζόμενοι τὸν
ὸν, den Luther offenbar unrichtig überſetzt: „ſchicket euch in
Zeit.“ Auch diejenige Faſſung, wornach er von der eiligen
utzung der Zeit verſtanden wird, iſt unangemeſſen, denn dann
ute ſich nicht anreihen: ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι, viel-
r müßte die Kürze des irdiſchen Lebens hervorgehoben ſeyn.
e heißen die Tage (zunächſt der damaligen Zeit, im weitern
n des ganzen αἰὼν οὗτος, in dem die Sünde die Herrſchaft
, wegen der mannigfaltigen Verſuchungen, die ſich dem Gläu-
n entgegenſtellen. Mit Hinſicht darauf kann das ἐξαγορά-
ται τὸν καιρὸν nur auf das vorſichtige, kluge Benutzen der
ände zum Heil für ſich und andere bezogen werden. Schon
ca bemerkt richtig, daß der Ausdruck von dem Bilde eines
chtigen, alles für ſeine Zwecke benutzenden Handelsmanns
enommen iſt. Die Parabel Lc. 16, 1 ff. empfiehlt auch dieſe
gheit. (V. 16. über den Ausdruck ἡμέραι πονηραί vergl. 6,
Pſ. 49, 6. Sprichw. 26, 4.)

17. 18. Deshalb, fährt Paulus fort (nemlich weil die Zeit böſe iſt),
nicht ἄφρονες. Daß ἄφρονες nicht gleich ἄσοφοι iſt, verſteht
von ſelbſt, ſie unterſcheiden ſich, wie σοφία und σύνεσις oder
νησις. (Vergl. zu 1, 8.) Hier wird als die wahre σύνεσις die-
ge bezeichnet, welche Gottes Willen erforſcht und ſomit ihm
folgt, was für den Gegenſatz der ἀφροσύνη das Folgen des
en Willens und der eignen Luſt als charakteriſtiſches Merkmal
ebt. Eben ſo wird im A. T. Frömmigkeit als die wahre
gheit, Gottloſigkeit dagegen als Thorheit behandelt. Das
ύσκεσθαι οἴνῳ wird ſynekdochiſch für alle Formen des Fröh-
s der eignen Luſt (der πλεονεξία V. 3.) genannt, wie aus
Zuſatze ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία hervorgeht. Fleiſchespflege trägt
übrigen ſittlichen Verirrungen, beſonders die Wolluſtſünden,
ich, weil ſie die σάρξ in die Herrſchaft einſetzt und den νοῦς
in dienendes Verhältniß bringt. Der Apoſtel hob gerade dieſe
n hier hervor, um den Gegenſatz zu dem πληροῦσθαι ἐν

πνεύματι ſchärfer zu markiren. Der Menſch empfindet in ſe
ματαιότης τοῦ νοὸς (4, 18.) das Bedürfniß einer Stärkung d
geiſtige Zuflüſſe; ſtatt dieſe in dem h. Geiſte zu ſuchen, ni
er in ſeiner Blindheit Zuflucht zum natürlichen Geiſte, d. i.
Wein und ſtarken Getränken. Daher tritt nach dem geſetzli
Standpunkte das A. T. im Inſtitute des Naſiräats mit der
derung der Enthaltſamkeit von Wein und ſtarken Getränken
um die Seele frei zu erhalten von allen bloß natürlichen Gei
einflüſſen und dadurch empfänglicher zu machen für die Einwir
gen des göttlichen Geiſtes. (Vergl. 4 Moſ. 6, 1 ff.) An
cielle Beziehungen dieſer Ermahnung μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, e
auf Mißbräuche bei den Agapen, wie ſie 1 Kor. 11, 21.
rügt werden (eine Annahme, die Koppe und Holzhau
vertheidigen), iſt nach dem Zuſammenhange der Stelle durch
nicht zu denken. (Die Lesart συνίετε für συνιέντες, welche L
mann auf die Auctorität von AB aufgenommen hat, iſt nur al
leichternde Correctur zu betrachten. — Ἀσωτία findet ſich Tit.
1 Petr. 4, 4. ἀσώτως Lc. 15, 13. in der Bedeutung vita l
riosa, liederliches, ausſchweifendes Leben. Der Geiſt, mit
die Gläubigen erfüllt ſeyn ſollen, iſt natürlich der h. Geiſt,
der eigne; der Zuſatz ἁγίῳ indeß, den einige Minuſkeln ho
iſt unächt.)

19. 20. Als Wirkungen der Geiſteserfüllung und der
durch erzeugten geiſtlichen Freude nennt der Apoſtel ſchließlich
gemeinſame und ſtille Anbetung Gottes in Lobgeſängen, deren
halt Dank gegen Gott im Namen Chriſti iſt. Ohne Zw
ſchwebte dem Apoſtel hierbei der verſchwiegene Gegenſatz vor
Seele, den dieſe in Lobgeſänge ausbrechende geiſtliche Freude
der fleiſchlichen Freude bildet, die bei weltlichen Gelagen zu h
ſchen pflegt, wo das μεθύσκεσθαι οἴνῳ ſtatt findet. In
V. 19. bildet aber das λαλοῦντες ἑαυτοῖς einen Gegenſatz
dem ᾄδοντες und ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ. Jenes bezeichnet
gemeinſame Anbetung Gottes in den gottesdienſtlichen Verſa
lungen, dieſes die ſtille innere Unterhaltung mit Gott im He
Wir erſehen daher aus dieſer Stelle, daß ſchon in der apo
ſchen Zeit Geſang ein Element des Gottesdienſtes war.
1 Kor. 14, 15 ff. offenbarte ſich das γλώσσαις λαλεῖν auch
poetiſcher Form, und die improviſirten Gedichte ſcheinen

gleich in muſikaliſcher Weiſe vorgetragen zu ſeyn. (Vergl. das Nähere im Comm. zu 1 Kor. 14.) So erzählt auch Plinius (epist. X. 96.) von den Chriſten: carmen Christo quasi Deo dicunt secum invicem. Leider iſt von dieſer uralten chriſtlichen Poeſie ſo gut wie nichts erhalten, nur unter dem Namen des Clemens von Alexandrien hat ſich ein vielleicht uralter Hymnus erhalten, den ich habe abdrucken laſſen. (Vergl. meine monum. list. eccl. Vol. I. pag. 279 sqq.) Daß hier von gottesdienſtlichen Verſammlungen die Rede iſt, zeigt auch die Parallelſtelle Kol. 3, 16. 17., in der die Seite des eigentlichen Lehrens hervorgehoben iſt, in den Worten: ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς. Böhmer findet darin eine Andeutung von dem allgemeinem Prieſterthum der alten Chriſten; allein das διδάσκειν und νουθετεῖν ἑαυτούς, d. i. ἀλλήλους, ſchließt die Ordnung in der Form der Lehre nicht aus, welche beſtimmte Lehrer erforderte. Das Nähere darüber in der Erklärung der Paſtoralbriefe. (Was die ſynonymen Ausdrücke ψαλμός, ὕμνος, ᾠδὴ anlangt, ſo bezeichnet der erſtere eigentlich jedes mit muſikaliſcher Begleitung vorgetragene Lied. Es iſt indeß höchſt unwahrſcheinlich, daß man in den Verſammlungen der alten Kirche ſchon Inſtrumentalbegleitung beim Geſange gebrauchte; vermuthlich ſind ψαλμοὶ hier die Pſalmen des A. T., welche aus der Synagoge in den Kirchengebrauch übergingen. Ὕμνος iſt jedes Lied, deſſen Hauptinhalt Lob und Dank gegen Gott iſt, alſo Loblied; ᾠδὴ dagegen kann auch einen andern Inhalt haben, das Epitheton πνευματικός beſtimmt die hier gemeinten Lieder als ſolche, welche nicht religiöſen Inhalts ſind. — Dieſelben Ausdrücke finden ſich auch in der Parallelſtelle Kol. 3, 16. Die Lesart καρδίαις in unſerer Stelle iſt vermuthlich aus dem Koloſſerbriefe hier in den Text eingedrungen, wiewohl ſich auch dort aus unſerer Stelle in einigen Codd. καρδίᾳ geändert findet. Der eigenthümliche Zuſatz ἐν χάριτι (Kol. 3, 16.) iſt nicht auf die Anmuth des Geſanges zu beziehen, denn derſelbe iſt ἐν ταῖς καρδίαις, alſo rein innerlich, ſondern auf die dankbare Geſinnung des Gläubigen. — Ἄιδειν καὶ ψάλλειν iſt als ein Geſammtbegriff anzuſehen, wodurch die geiſtliche Freude im Innern bezeichnet werden ſoll. — V. 20. iſt ὑπὲρ πάντων neutral zu faſſen „für alles, was euch betrifft, es ſey gut oder böſe.“ Von der Fürbitte für Andere iſt hier nicht

die Rede. — Über die Formel ἐν ὀνόματι = בְּשֵׁם vergl. Comm. zu Mt. 21, 9. 23, 39. Joh. 14, 13. — Über τῷ Θ καὶ πατρὶ vergl. zu 1, 3. In der Stelle Kol. 3, 17. wird n hinzugefügt: τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ δι' αὐτοῦ, indem alles G durch Chriſtus dem Vater angenehm gemacht wird.)

§. 6. Vorſchriften für die Ehe und das Hau (5, 21—6, 9.)

Im Fortſchritte ſeiner Ermahnungen kommt der Apoſtel n auf die Ehe, über welche er ſich ausführlich ausſpricht (V. 21—3 und zwar ſo, daß er das Verhältniß Chriſti zur Gemeine in P rallele ſetzt mit dem Verhältniſſe zwiſchen Mann und Weib. A die Betrachtung der Ehe reihen ſich weiter ſittliche Ermahnung welche die verſchiedenen Beziehungen der Familie zum Geg ſtande haben, namentlich die Verhältniſſe der Kinder und Älte der Knechte und Herren, welche Ermahnungen in den Verſe 1—9. enthalten ſind. Das gemeinſame Band, wodurch di ethiſchen Vorſchriften zuſammengehalten werden, iſt die Idee d Unterredung, des Gehorſams. Weil der Apoſtel dieſe vor al ſeinen Leſern zum Bewußtſeyn bringen will in ihrer großen B deutung, beginnt er ſeine Darſtellung immer mit dem zum G horſam verpflichteten Theil (V. 22. mit den Frauen, 6, 1. m den Kindern, 6, 5. mit den Knechten) und läßt dann erſt die an Seite der Betrachtung folgen, daß nemlich die, welchen die H ſchaft befohlen iſt, dieſelbe in mildem heiligem Sinne aus ſollen. (V. 25. werden die Männer ermahnt, 6, 4. die Vä 6, 9. die Herren.) Die folgende Abhandlung von der Ehe (5 21—33.) iſt übrigens neben 1 Kor. 7. die Hauptſtelle über di ſes wichtige Inſtitut, das gleichmäßig die Elemente der Kir wie des Staats in ſich beſchließt. Dort aber (1 Kor. 7.) wi die Ehe mehr behandelt nach ihrer mehr oder minder der Id unangemeſſenen wirklichen Erſcheinung, hier dagegen wird ſie ga in ihrer idealen Würde aufgefaßt, in der ſie eben das Nachbil jener geiſtigen Ehe iſt, welche Chriſtus und die Kirche bilden.

21. 22. Wegen des ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβ Χριστοῦ (V. 21.) kann man zweifelhaft ſeyn, ob es zum Vor

hergehenden zu ziehen iſt, oder zum Folgenden. In jenem Falle müßte es mit λαλοῦντες und den andern Participien in V. 19. 20. von πληροῦσθε ἐν πνεύματι (V. 18.) abhangen; ſo Winer Gr. S. 319. und Lachmann. Allein erſtlich ſieht man nicht, wie in die Aufforderung zur geiſtlichen Freude die Ermahnung zur Unterordnung hineinkommen ſoll; ſodann aber bildet das: τῷ Θεῷ καὶ πατρί, auch deutlich den Schluß der vorhergehenden Abhandlung, ſo daß ſich unmöglich noch ein Particip anſchließen kann. Mit dem Folgenden verbunden aber fällt das Particip zu Anfang auf. Die Annahme Calvin's, Koppe's, Flatt's u. A., daß das Particip für den Imperativ ſtehe, iſt nemlich grammatiſch unſtatthaft. Erſchwert wird noch die Verbindung mit dem Folgenden durch die Unſicherheit der Lesart in V. 22. Codex B läßt ὑποτάσσεσθε ganz aus, vor τοῖς ἰδίοις haben es DEFG. Dagegen A 17. 57. und andere geringere kritiſche Auctoritäten haben ὑποτασσέσθωσαν. Inzwiſchen ſcheinen alle dieſe Abweichungen nur durch die Schwierigkeit des ὑποτασσόμενοι V. 21. entſtanden zu ſeyn. Vermuthlich verhält es ſich mit der Stelle ſo, daß V. 21. ganz umfaſſend für alle nachher einzeln behandelte Verhältniſſe das Princip der Unterordnung ausſprechen ſoll, woran ſich dann zunächſt V. 22. die Mahnung an die Ehefrauen anſchließt. Das Particip ὑποτασσόμενοι erklärt ſich hiernach dem Zuſammenhang gemäß am einfachſten aus der Annahme einer Ellipſe: „unterordnet unter einander in der Furcht Chriſti ſind alle Gläubigen.“ Die Beſtimmung ἐν φόβῳ Χριστοῦ ſchließt alle knechtiſche Furcht aus, die Furcht Chriſti iſt die zarte Scheu, welche die Liebe in ihrer Begleitung hat. (Vergl. V. 33.) Übrigens iſt die Lesart Χριστοῦ durch die Codd. ABDEFG vertreten und ohne Zweifel den Lesarten Θεοῦ, κυρίου, Ἰησοῦ vorzuziehen. V. 22. wird, um alles Knechtiſche auszuſchließen, noch hinzugefügt ὡς τῷ κυρίῳ, wofür in der Parallelſtelle Kol. 3, 18. ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ ſteht. Die Frauen ſollen alſo nicht den Männern als ſolchen, ſondern der Ordnung Gottes in der Inſtitution der Ehe unterthan ſeyn; ſo wie der Chriſt im Verhältniß zur Obrigkeit nicht Menſchen dient, ſondern der Ordnung Gottes, deren Träger die Menſchen ſind. Der Zuſatz ἰδίοις endlich darf nicht mit Meier auf das Eigenthumsrecht bezogen werden, das nach antiker Weltanſicht der Ehemann über die Gattin hatte; für eine

ſolche Auffaſſung der Ehe ſpricht die folgende Darſtellung nicht; ſondern dadurch ſollen die Männer als Ehemänner bezeichnet werden. (Vergl. die von Harleß S. 490. angeführten Stellen.)

23. 24. Die Nothwendigkeit dieſer Unterordnung der Ehefrau unter den Mann wird aus dem von Gott geordneten Verhältniß beider Theile abgeleitet. Der Mann iſt das Haupt, d. h. die leitende beſtimmende Macht der Frau, wie Chriſtus der Kirche. (Vergl. zu 1 Kor. 11, 3 ff. Epheſ. 1, 22. 4, 15.) Wie daher dieſe Chriſto unterworfen iſt, alſo in ihrem Willen durch ihn beſtimmt und geleitet wird, ſo die Ehefrau durch den Mann. Durch dieſe energiſche Erklärung des Apoſtels werden alle frivolen Träumereien von einer zu erwartenden Emancipation der Frauen vernichtet. Zu dieſen muß es auch gerechnet werden, wenn Rückert (z. d. St.) meint, es ſpräche ſich in dieſer Erklärung des Apoſtels über das Verhältniß der Frau noch ein Reſt unüberwundenen Judenthums in ihm aus, als wenn nur dieſes, nicht Gottes Ordnung, die Unterwürfigkeit der Frau unter den Mann eingeführt hätte. Nur das ἐν παντί scil. ὑποτασσέσθωσαν könnte als eine Übertreibung angeſehen werden. Die Gemeine nemlich iſt zwar Chriſto abſolut in allem unterworfen, weil von ihm nur heilige Anforderungen an ſie ausgehen; aber der Mann als Sünder kann nicht von der Frau Gehorſam fordern für unheilige Zumuthungen. Natürlich iſt das auch nicht die Meinung des Apoſtels. Wie bei dem unbedingten Befehl der Obrigkeit zu gehorchen (vergl. zu Röm. 13, 1.) immer die Reſtriction ſich von ſelbſt verſteht, daß die Obrigkeit nichts wider Gottes Gebot befiehlt, alſo das Geſetz „Gott mehr zu gehorchen als den Menſchen" immer allen andern vorgeht, ſo auch hier. Eben weil die Frauen den Männern unterthan ſeyn ſollen ὡς τῷ κυρίῳ, können ſie nicht dem Manne gehorchen wider den Willen des Herrn. Da indeß der Apoſtel chriſtliche Ehen vor Augen hat, war es unnöthig, dieſe ſich von ſelbſt verſtehende Reſtriction beſonders hervorzuheben. Aber freilich bezieht ſich das Gebot nicht bloß auf die gütigen Ehemänner, ſondern auch auf die unbilligen und wunderlichen; ſo lange ſich die Anforderungen des Mannes im Gebiete des bloß Adiaphoriſchen halten, keinen objectiven göttlichen Geboten entgegen ſind, hat die Frau die Verpflichtung ihnen nachzukommen. Einer beſondern Bemerkung bedarf in dieſen Ver-

nur der Zuſatz αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος mit folgendem
. Daß nemlich in dem Zuſatz καὶ und ἐστι mit Lachmann
ſchen ſind, dafür ſprechen die Codd. A B D E F G entſchieden
3; aber freilich muß ἐστι ergänzt werden. Die Hauptfrage
ber, wozu die ganze Bemerkung, welche hier den Zuſammen-
zu ſtören ſcheint, und wie ſoll das auffallende ἀλλὰ gefaßt
en? Harleß (S. 488 f.) meint, daß der Apoſtel in dem
en Abſchnitte bis V. 33. „ſich von einem gedoppelten In-
e beherrſcht zeigt.“ Der Apoſtel ſoll nicht bloß über das
ältniß des Mannes und der Frau, ſondern auch über das
ältniß Chriſti zur Kirche haben Belehrungen geben wollen,
zwar ſo, daß die Beziehungen des zuletzt genannten Verhält-
nicht in allen Theilen Parallelen für die ehelichen Zuſtände
en. Harleß faßt demnach ἀλλὰ (V. 24.) und πλὴν (V. 33.)
Zurückführungen von einer Abſchweifung zum Hauptthema.
wenn dies gleich bei πλὴν (V. 33.) ganz angemeſſen er-
t, weil dort V. 32. ſich deutlich als ein die Parallele unter-
nder Gedanke darſtellt, ſo will der Zuſatz: αὐτὸς σωτὴρ
σώματος, ſich doch gegen die Auffaſſung als Digreſſion zu
ſtreuben. Wozu dieſe Bemerkung, daß Chriſtus der Heiland
Leibes iſt, wenn ſie eine Abſchweifung ſeyn ſoll, da ſie ja
eſern aus 1, 22. bereits bekannt war, und wozu nach die-
happſodiſchen Abſchweifung eine förmliche Wiederaufnahme mit
ἀλλά? Die Conjunction ἀλλά hat ſchon Winer (Gr. S.
in dieſem Zuſammenhange richtig erklärt. Ἀλλά leitet hier
einfach den Beweis aus dem Vorhergehenden ein. V. 23.
geſagt: der Mann iſt des Weibes Haupt, wie Chriſtus das
t der Gemeine. Aus dieſer Parallele ſchließt nun der
el auf die Nothwendigkeit der Unterordnung der Frau: „wie
die Gemeine Chriſto unterworfen iſt, ſo ſollen nun auch die
en ihren Männern unterworfen ſeyn.“ Es darf hierbei nur
ὑποτάσσονται, ſondern es muß ὑποτασσέσθωσαν ergänzt
n; aus der factiſchen Unterordnung der Gemeine unter Chriſtus
ert Paulus die Verpflichtung der Unterordnung der Frau
den Mann. Hiernach erſcheint denn der Zuſatz: αὐτὸς
ρ τοῦ σώματος, durchaus nicht als eine Digreſſion, ſondern
ich als eine Appoſition zum Begriff der κεφαλὴ τῆς ἐκκλη-
die lediglich den Zweck hat, Chriſtus deutlicher als κεφαλὴ

hinzuſtellen, indem er die Kirche als das σῶμα bezeichnet, welches er regiert. (V. 24. iſt ἰδίοις entſchieden unächt und wird von den beſſern Kritikern im Texte gelöſcht.)

25. 26. Nach dieſer Ermahnung an die Frauen läßt der Apoſtel die an die Männer folgen (vergl. Kol. 3, 19.) ihrer Seits ihre Macht nicht zu mißbrauchen, ſondern die Frauen zu lieben und zwar ſo wie Chriſtus die Gemeine, nemlich in hingebender, bis zum Tode aufopfernder Liebe, welche den Zweck der Heiligung der Gemeine hatte. Dieſe aufopfernde, heiligende Liebe verlangt Paulus auch von den Männern in der Ehe. (Vergl. V. 28. οὕτως [d. i. ſo wie vorher Chriſti heiligende Wirkſamkeit beſchrieben] ὀφείλουσιν κ. τ. λ. Es ließe ſich ſagen, daß doch auch die Frau gegen den Mann dieſe aufopfernde, heiligende Wirkſamkeit ausüben ſoll; allein nach der normalen Stellung der Geſchlechter muß doch immer der poſitive Einfluß vom Manne ausgehen; die Ermahnung findet daher hier auch ihre paſſende Stelle, nicht bei der Schilderung des Verhältniſſes der Frau zum Manne. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt und liegt in der Natur einer ſolchen Parallele, in der nicht jeder Zug genau paſſen darf, daß die einzelnen Ausdrücke zwar ihre Beziehung haben, aber nicht gepreßt werden dürfen. So heißt von Chriſto ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς „er gab ſich als ſtellvertretendes Verſöhnopfer für ſie in den Tod," auf die Ehe bezogen will der Apoſtel darunter lediglich die einer Aufopferung bis zum Tode fähige Liebe verſtehen; eben ſo bezieht ſich das καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος bei Chriſto auf die Taufe und die dadurch vermittelte Wiedergeburt, auf die Ehe bezogen aber bezeichnet es bloß die auf ſittliche Reinigung bedachte Liebe. Es iſt höchſt geſchmacklos dabei an die jüdiſche Sitte des Badens der Braut vor der Brautnacht zu erinnern. Aber noch weniger darf hier eine Digreſſion angenommen werden; die weſentlichen Ideen, ſo weit ſie auf die Ehe bezogen werden können, ſollen nach Pauli Abſicht auch für ſie gelten, ſo weit ſie auf dieſelbe anwendbar ſind. Eine beſondere Betrachtung erfordern nur die Schlußworte von V. 26., in denen die Verbindung ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας ſo zu faſſen iſt, daß das ἁγιάζειν als Folge des καθαρίζειν erſcheint: „damit er ſie heilige, nachdem er ſie vorher durch das Waſſerbad, d. i. die Taufe (vergl. Tit. 3, 5., wo die Taufe λοῦτρον παλιγγενεσίας

ißt), gereinigt hat." Ungewiß ist aber die Fassung des ἐν ῥήματι. Die meisten Auffassungen ergeben sich auf den ersten Blick als falsch, wie z. B. jene Koppe'sche, wornach ἐν ῥήματι ἵνα verbunden werden soll, was denn, wie er glaubte, für das hebr. עַל דְּבַר אֲשֶׁר stehe, welche Formel indeß die LXX. nie so übersetzen. Gegen die Verknüpfung mit ἁγιάσῃ spricht ferner die Stellung; die Verbindung der Ausdrücke wäre sonst nach Analogie der Johanneischen ἁγιάζειν ἐν ἀληθείᾳ nicht unangemessen. (Vergl. Joh. 17, 17.) Es kann lediglich mit λουτρὸν τοῦ ὕδατος verbunden werden. In diesem Zusammenhang hat man gemeiniglich entweder an die Verordnung Christi bei der Einsetzung der Taufe gedacht, wodurch das Wasserbad seine reinigende Kraft empfängt, oder an das Wort von der Versöhnung und der Vergebung der Sünden. Allein nach beiden Beziehungen sieht man nicht, wie der Artikel vor ῥήματι fehlen könnte, da ihnen zufolge der Apostel ein bestimmtes Wort im Sinn gehabt hätte. Es steht vielmehr ἐν ῥήματι hier dem Sinne nach gleich ἐν πνεύματι (2, 22.), und zwar mit dem Zwecke anzudeuten, daß die Taufe kein bloßes Wasserbad, sondern ein Wasserbad im Wort sey, d. h. ein solches, durch das der Mensch wiedergeboren wird aus Wasser und Geist (Joh. 3, 15.). So wird 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. das Wort Gottes als der Saame der Wiedergeburt dargestellt. Ῥῆμα ist hier demnach, wie Hebr. 1, 3. 11, 3. Bezeichnung der göttlichen Macht und Wirksamkeit überhaupt, die ihrer Natur nach eine geistige seyn muß. Im Christenthum erscheint aber das Wort nicht in der unbestimmten Form allgemeiner geistiger Wirksamkeit, wie in der Schöpfung, sondern der Geist offenbart sich nur im Worte der Wahrheit, die in Christo ist. Aber diese Gebundenheit des Geistes an das Wort Christi, ja über ihre respective Identität vergl. das Nähere zu 6, 17.

27. Der Begriff des ἵνα ἁγιάσῃ wird weiter ausgeführt und in seinen Erfolgen beschrieben. Christus will die Gemeine für sich selbst, d. i. zu seiner Freude und zu seinem Ruhm, herrlich und ohne alle Flecken darstellen. In der Schilderung der fleckenlosen Schönheit berücksichtigt Paulus offenbar das Bild von der Braut, zum Beweise, daß wir es hier nicht mit einer Digression zu thun haben. Wie Christus die Kirche reinigt und säubert, so wünscht auch ein treuer Gatte seine Frau von jedem sittlichen Flecken zu

befreien. (Über παριστάνειν in ſolcher Verbindung vergl. zu R 6, 13. 12, 1. 2 Kor. 11, 2. Kol. 1, 22. — Αὐτὸς für αὐ leſen A B D F G, weshalb mit Recht Griesbach und La mann es aufgenommen haben. — Σπῖλος findet ſich nur n 2 Petr. 2, 13. Ῥυτίς kommt im N. T. nicht weiter vor.)

28. 29. Dieſe Schilderung der Liebe Chriſti wird auf Liebe, welche der Ehemann der Gattin ſchuldig iſt, angewen Οὕτως bezieht ſich auf das Vorhergehende zurück und enthält zwei Momente der Aufopferung und der Heiligung; beide dür in einer ächt chriſtlichen Ehe nicht fehlen, in der die Liebe n bloß auf einem ſinnlichen Wohlgefallen beruht, ſondern eine ſ liche Baſis haben ſoll. Durch dieſe Zurückbeziehung auf das V hergehende wird klar, daß in den V. 26. 27. keine Digreſſ geſucht werden darf; der Apoſtel will auch die einzelnen Züge Liebe Chriſti, natürlich ſo weit ſie auf das menſchliche Verh niß anwendbar ſind, auf die Ehe bezogen wiſſen. Ein Fortſch in der Beweisführung zeigt ſich hier aber darin, daß Paulus Gattin vom Manne geliebt wiſſen will ὡς τὸ σῶμα ἑαυ Wie die Kirche Chriſti σῶμα heißt, ſo bilden auch Mann u Weib eine Einheit (V. 31.). Σῶμα hat hier aber nicht πνεῦ zum Gegenſatz, ſondern κεφαλή (V. 23.), der freilich der Trä des Geiſtes iſt; V. 33. ſteht geradezu ὡς ἑαυτόν. Die Inn keit der Verbindung in einer ächten Ehe iſt demnach ſo gr daß die Frau ein Theil des Selbſt iſt: „wer ſein Weib li liebt ſich ſelbſt.“ So natürlich alſo aus der Selbſtliebe die So für das Fleiſch hervorgeht, ſo auch verhält es ſich mit der G tenliebe und dem Verhältniß Chriſti zur Kirche; das Gegent davon, die Nichtliebe der Gatten, iſt folglich etwas Widernat liches. V. 29. hat übrigens σάρξ durchaus nicht den Neben griff des Sündlichen, es könnte hier eben ſo gut σῶμα ſteh σὰρξ iſt hier nur deshalb gewählt, um die phyſiſche Bedürftig des σῶμα deutlicher heraustreten zu laſſen. Es könnte übrig ſcheinen, als ſey V. 29. zu viel behauptet, wenn es heißt: οὐ πότε κ. τ. λ. Paulus ſelbſt warnt ja Kol. 2, 23. vor falſ Aſkeſe, welche dem Leibe das Nöthige entzieht. Wunderlich klärt ſich darüber Meyerhoff (über den Koloſſerbrief S. 14 Er findet ohne allen Grund in dem ganzen Abſchnitte über Ehe eine Polemik gegen falſche Aſkeſe, welche die Ehe verr

) in V. 29. legt er Nachdruck auf πότε, in der Weiſe, daß es auf die Vorzeit unter dem Heidenthum bezieht. „Damals t es Niemand, daß er ſein Fleiſch haßte" — wobei denn zu ánzen wäre: „wohl aber jetzt." Dieſe Auffaſſung der Stelle arf keiner Widerlegung; von Polemik iſt in der ganzen Ver- ichung zwiſchen dem ehelichen Verhältniß und Chriſti zu der meine auch nicht die leiſeſte Spur. Überdies finden ſich ja ch vor Chriſtus unter Heiden und Juden Spuren von ſtrenger keſe; wenn gleich ſeltener im Occident, ſo doch im Orient. an kann nur ſagen, Paulus faßt den Gedanken: οὐδείς γάρ πε ἐμίσησε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, ſo allgemein, weil die entgegen- ſetzten Erſcheinungen im Grunde nur Verirrungen des Verſtan- s ſind; die Liebe zum eignen Leib und Leben iſt weſentlicher rieb der Natur, ſie läßt ſich zwar durch Verſtandesconſequenzen re leiten, aber nie vernichten.

30. Daß die Einheit Chriſti mit der Gemeine nicht eine oß bildliche, tropiſche, noch auch eine rein geiſtige iſt, ſondern ch eine wahrhaft leibliche, das führt der Apoſtel im Folgenden s und zwar ſo, daß er dabei wieder die Parallele von der Ehe r Augen hat. Nach 1 Moſ. 2, 23., welche Stelle ſich zunächſt f das Verhältniß von Mann und Weib bezieht, wird auch das erhältniß Chriſti zur Gemeine beſchrieben. Weil das Weib vom anne genommen iſt und in der Ehe Ein Fleiſch mit ihm wird V. 31.), liebt der Mann im Weibe ſich ſelbſt; ſo liebt auch hriſtus in der Gemeine ſeinen Leib, denn wir ſind von ihm ge- mmen. Dieſes ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ κ. τ. λ. darf natürlich cht, wie Chryſoſtomus, Auguſtin u. A. wollten, auf die enſchwerdung Chriſti bezogen werden, denn davon hätte es um- kehrt heißen müſſen „er nahm unſer Fleiſch und Bein an;" ndern auf die Mittheilung ſeiner verklärten Leiblichkeit an die läubigen durch die Spendung ſeines Fleiſches und Blu- s. Nicht die geiſtige Geburt iſt es zunächſt, von der hier : Rede iſt, die leibliche Seite wird hier und V. 31. zu aus- ücklich hervorgehoben; es iſt die Selbſtmittheilung ſeines gött- h-menſchlichen Weſens, wodurch Chriſtus uns zu ſeinem Fleiſch d Bein macht, er giebt den Seinigen ſein Fleiſch zu eſſen, n Blut zu trinken, ἐκτρέφει καὶ θάλπει τὴν ἐκκλησίαν. Die rückführung des Ausdruckes: ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν

ὀστέων αὐτοῦ, bloß auf die allgemeine Idee einer innigen Gemeinſchaft würde die Tiefe des Gedankens in unſerer Stelle durchaus unerſchöpft laſſen. Chriſtus, der unſere Natur annahm (Joh. 1, 14.), verwandelt uns wieder in ſich (2 Petr. 1, 4.). Die Auslaſſung des ἐκ τῆς σαρκὸς — ὀστέων αὐτοῦ in A B kann nur als ein Verſehen betrachtet werden; Lachmann hat ſie ohne genügende Gründe ausgelaſſen.

31. An die Worte aus 1 Moſ. 2, 23. ſchließt ſich, mit Auslaſſung einiger Worte, die für die Argumentation des Apoſtels keine Bedeutung hatten, gleich der folgende Vers 1 Moſ. 2, 24., der buchſtäblich nach den LXX. citirt wird, nur leſen ſie ſtatt ἀντὶ τούτου die gleichbedeutende Formel ἕνεκεν τούτου = עַל־כֵּן, und ſtatt προσκολληθήσεται πρὸς haben ſie den Dativ. Vom hebr. Text weicht das Griechiſche hier wie bei den LXX. beſonders darin ab, daß οἱ δύο daſteht, während im Grundtext die Worte lauten: וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד. Man betrachtet dieſe Hervorhebung des οἱ δύο als eine Beſtätigung der Monogamie, welche ſonſt nirgends in der Schrift ausdrücklich anbefohlen iſt. Nach dem Zuſammenhange in der Geneſis bezieht ſich die angeführte Stelle nun auf das Verhältniß der Geſchlechter in der Ehe; wie das Weib urſprünglich Eins war mit dem Manne und von ſeinem Leibe genommen iſt, ſo wird es auch wieder Eins mit ihm in der Ehe, und zwar nicht bloß Ein Geiſt, was auch in der Freundſchaft geſchieht, ſondern auch Ein Fleiſch. Deshalb alſo, weil die Einheit urſprünglich iſt und die Zweiheit ſich wieder zur Einheit zurückzukehren ſehnt, wird der Menſch auch die innigſten Bande aufgeben, um dieſe Einheit zu erreichen. Die Ermahnung an die Männer, die Frauen zu lieben, gewinnt dadurch eine mächtige Unterſtützung; der Gegenſtand, um deſſentwillen der Mann Vater und Mutter verläßt, muß nothwendig auch ſeine ganze Liebe in Anſpruch nehmen. Aber da im Vorhergehenden wie im Folgenden vom Verhältniſſe Chriſti zur Gemeine die Rede iſt, ſo ſcheint die Meinung des Apoſtels zu ſeyn, daß auch in dieſem Verſe daſſelbe ſein Analogon findet. Wie aber iſt dies zu faſſen? Daß die Liebe der Geſchlechter, welche von Gott dem Herrn in der Ehe ihre heilige Weihe empfangen hat, ein Abglanz und Nachhall der ewigen, heiligen Liebe des Sohnes Gottes zu den Menſchen iſt, daß alſo das Anhangen des Mannes an dem Weibe und ihre innige

ereinigung zu Einem Fleiſch, mit der innigen weſentlichen Ver-
ndung des Sohnes Gottes mit der Gemeine zu Einer Einheit
nglichen werden kann, das liegt klar vor Augen und geht aus
m Geiſte der ganzen Parallele unverkennbar hervor. Aber das
erlaſſen des Vaters und der Mutter kann deshalb hier keine
ecielle Beziehung auf das Verhältniß Chriſti zur Gemeine ha-
n, weil hierbei nur an die Menſchwerdung gedacht werden
nnte; dieſe iſt aber, wie ſchon zu V. 30. bemerkt ward, hier
us dem Grunde auszuſchließen, weil ihr zufolge Chriſtus unſer
leiſch und Blut annahm, nicht wir das ſeinige. Wenn man
aher, wie es häufig geſchehen iſt, das καταλείψει τὸν πατέρα
ὑτοῦ καὶ τὴν μητέρα, auf das Verlaſſen des Vaters und des
immels oder des obern Jeruſalems (Galat. 4, 26.) hat beziehen
ollen, das in der Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſtatt
tte, ſo liegt dies in dem Zuſammenhange der ganzen Argumen-
tion nicht begründet. Die Beziehung des Citats auf Chriſtus
nd die Gemeine liegt hier nur in den letzten Worten: καὶ προς-
λληθήσεται bis σάρκα μίαν. Die Beziehung dieſer zunächſt
uf die eheliche Gemeinſchaft gehenden Worte reicht aber in ihrer
nwendung auf Chriſtus und die Gemeine über die Idee einer
loß geiſtigen Gemeinſchaft hinaus, wie unter den Kirchenvätern
hon Theodoret, ſpäter Calvin, Beza, Calov, Grotius,
nter den Neuern Holzhauſen und Harleß, eingeſehen haben.
Wie wir zu V. 30. ſahen, daß die Gläubigen von Chriſti Fleiſch
nd Bein ſind, weil ſie ſeiner verklärten Leiblichkeit theilhaftig
nden; ſo iſt hier auch die σὰρξ μία mit Beziehung auf die
Mittheilung des Fleiſches und Blutes Chriſti an ſeine Gläubigen
u verſtehen. Dieſes ſein göttlich-menſchliches Weſen theilt der
Erlöſer zwar auch im Glauben mit (vergl. zu Joh. 6, 45 ff.), aber
ie intenſiveſte, concentrirteſte Mittheilung deſſelben erfolgt im hei-
igen Abendmahl. Wie alſo Mann und Weib zwar immer eins
nd in der Liebe, aber in den Momenten der ehelichen Vereini-
ung, worin das Specifiſche der Ehe beſteht, in beſonderem
inne Ein Fleiſch werden; ſo iſt auch die Kirche im Ganzen, und
e Gemeine, wie jede Seele in ihr, ſtets Ein Geiſt mit Chriſto,
n Haupte des Leibes, aber in den Momenten des h. Abend-
hls feiert die gläubige Seele in ganz beſonderem Sinne die
reinigung mit ihrem Heilande, indem ſie ſein Fleiſch und Blut

in ſich aufnimmt und damit den Keim des unſterblichen
jenes himmliſche σπέρμα, das nicht ſündigen läßt (1 Joh.
aus dem die Pflanze des σῶμα πνευματικὸν emporwächſt.
dieſer Auffaſſung geht dann deutlich hervor, daß der Apoſ
das Verhältniß des verklärten Leibes zu dieſem ſterblichen n
denkt, daß bei der Auferſtehung jener plötzlich durch einen
pferiſchen Act Gottes erzeugt wird; (vergl. im Comm. zu
15, 52., wo ſich das ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ nur auf das Pl
des Offenwerdens, nicht des Erzeugtwerdens bezieht,) ſonde
neue Leib wird ſchon hienieden durch die Gemeinſchaft un
ſensmittheilung des Erlöſers in dem ſterblichen Leibe aufe
eben ſo wie in Chriſto ſelbſt ſchon vor ſeiner Auferſtehu
verklärte Leib in ſeinem ſterblichen Leibe war, zu Zeiten dur
letztern hindurchleuchtete (vergl. im Comm. zu Mt. 17, 1 ff
der Einſetzung des Abendmahls ſchon den Jüngern mitg
ward, und endlich bei der Auferſtehung den Tod ins Lebe
ſchlingend vollendet hervortrat.

32. Hier nun bricht der Apoſtel die ſo großartig un
ſinnig durchgeführte Parallele ab, indem er über das Verh
Chriſti zur Gemeine, alſo mit Ausſchluß der Ehe, in den
ausbricht: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν. Hiermit ſol
geleugnet werden, daß nicht auch die Ehe etwas Geheimni
an ſich trägt, vielmehr liegt das als ſich von ſelbſt ver
darin, daß die Ehe mit einem ſolchen Geheimniß verglichen
den kann; allein die Worte beziehen ſich nicht zunächſt
Ehe. Dies reicht hin, um zu beurtheilen, mit welchem
die katholiſchen Theologen in dieſer Stelle einen Beweis
finden, daß die Ehe ein Sacrament ſey, mit welchem Au
hier die Vulgata, nach altchriſtlichem Sprachgebrauche, da
μυστήριον überſetzt. Bezieht man nun die V. 31. beſch
Gemeinſchaft Chriſti mit der Kirche lediglich auf die geiſtige
ſo ſieht man nicht ein, aus welchem Grunde der Apoſtel
ſtarken Ausdruck τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν gebraucht
ſollte. Dagegen erſcheint derſelbe vollkommen motivirt bei
uns gegebenen Auffaſſung, wornach in der That das Verh
Chriſti zur Kirche ein fortgehender wunderbarer Zeugung
eines höhern verklärten Lebens iſt. Wir ſehen darin die ſch
ſche Thätigkeit Gottes, die äußerlich vollendet erſcheint, in

ſchreiten, und in geheimnißvoller, tief verborgener Wirkſamkeit
Tempel der verklärten Leiblichkeit und damit auch den großen
ſammttempel des neuen Himmels und der neuen Erde auſer-
uen. Werfen wir zum Schluß dieſes merkwürdigen Abſchnitts
ch einen Blick auf die ganze in demſelben durchgeführte Parallele,
liegt dieſelbe ihrer Grundidee nach ja ſchon im A. T., das Jeho-
's Verhältniß zum Volke Iſraels häufig als ein bräutliches
ſchreibt. (Vergl. Pſ. 45. Jeſ. 54, 5. Heſek. 16, 1 ff. Hoſ. 2,
ff. und das Hohelied.) Im N. T. findet ſich daſſelbe Bild
den Stellen Mt. 9, 15. Mr. 2, 19. Lc. 5, 34. Joh. 3, 29.
Kor. 11, 2. Offenb. 22, 17. Allein unſerer Stelle iſt eigen-
mlich, daß dieſe Parallele mit der Ehe ausdrücklich auch auf
erklärte Leiblichkeit ausgedehnt und mit dem Specifiſchen
Ehe, der geſchlechtlichen Vereinigung, in Beziehung geſetzt
d. So ſehr dadurch die Ehe als geheiligt erſcheint und alle
falſcher Askeſe hervorgehende Verdächtigungen derſelben als
bliſch (wie dergleichen in unſerer Zeit wieder vom Böhmiſch-
teliſchen Standpunkt aus verbreitet werden), ſo begreift ſich
auf der andern Seite, daß man die ſo ſpeciellen Beziehun-
auf die Geheimniſſe der Ehe bedenklich finden kann; in ſol-
Bedenklichkeiten haben wir gewiß den Grund der Erſcheinung
uchen, ſo daß ſo manche tiefer blickende Exegeten doch Anſtand
ommen haben, die Parallele in unſerer Stelle in jener vollen
ehnung zu verſtehen, als die Worte des Apoſtels ſie unver-
bar verſtanden wiſſen wollen. Erklärlich ſind nemlich ſolche
enklichkeiten deshalb, weil die Phantaſie gerade in Beziehung
dieſen Punkt ſo verunreinigt iſt, daß ſelten eine lautere An-
ung ſolcher Bilder möglich iſt. Im liturgiſchen und homi-
en Gebrauch hat man deshalb möglichſt vorſichtig in ihrer
endung zu ſeyn; aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß den
geten ein möglicher Mißbrauch nicht abhalten kann, die Ver-
hung ganz ſo aufzuzeigen, wie ſie im Worte Gottes nieder-
legt iſt. Die Wahrheit kann ſich nicht richten und einſchränken
der Erregbarkeit der Sünde, ſondern dieſe iſt zu beherr-
n und in Gottes Kraft endlich zu überwinden durch jene.
m Reinen iſt Alles rein, und ſo ſpricht auch der Mund des
uſcheſten aller Menſchenkinder: „Wer die Braut hat, der iſt
Bräutigam, der Freund aber des Bräutigams ſtehet (nem-

lich vor der Thür der Brautkammer) und höret ihm
freuet ſich hoch über des Bräutigams Stimme" (Joh. 3
in welchen Worten, eben ſo wie hier, die Vereinigung der
und des Bräutigams Bild für die Gemeinſchaft Chriſti u
Kirche iſt.

33. Von der erklärenden Nebenbemerkung (V. 32.)
Paulus mit πλὴν zur Abhandlung zurück und faßt die Erm
gen für Männer und Frauen zum Schluß noch einmal k
ſammen. (Über die oratio variata in den Worten ὑμ
καθ' ἕνα ἕκαστος vergl. Winer's Gr. S. 502. — Ü
καθ' ἕνα vergl. 1 Kor. 14, 31. 1 Theſſ. 5, 11. —
den Begriff des φοβεῖσθαι vergl. zu V. 21. Ἵνα q
iſt aus dem verſchwiegenen παρακαλῶ zu erklären, das im
ſtatt des bloßen Infinitivs mit ἵνα verbunden zu werden
Vergl. Winer's Gr. S. 309 ff.)

6, 1—3. Von den Ältern geht Paulus in ſeinen
nungen zu den Kindern hinüber, denen vor allen der Ge
als die natürliche, im richtigen Verhältniſſe der Kinder
Ältern begründete Pflicht (das iſt der Begriff des δίκαιο
zur Röm. 3, 21.) vorgehalten wird. Durch das hinzugef
κυρίῳ ſoll aber auch dieſe Pflicht als im Geiſte Chriſti g
bezeichnet werden; die Parallelſtelle Kol. 3, 20. hat dafür
γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ. Rückſichtlich dieſes Gebots
ſich aber der Apoſtel ausdrücklich auf die Verordnung des
(2 Moſ. 20, 12. 5 Moſ. 5, 16.), aber nicht, um die No
digkeit ſeiner Ausübung zu ſchärfen, denn dieſe liegt hinl
in der Natur des Verhältniſſes begründet, ſondern um die
der Verheißung bemerklich zu machen, welche an die treue
lung dieſes Gebots geknüpft iſt. Hier macht nun aber de
druck: ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, Schwierigkeit. W
Stellung oder der Wichtigkeit des Gebots könnte πρώ
dann verſtanden werden, wenn, wie Holzhauſen beh
ἐντολὴ ſich bloß auf ſolche Gebote bezöge, die auf Pflich
gen Menſchen gehen, nicht gegen Gott; das Gebot „ehre
und Mutter" iſt nemlich das erſte auf der zweiten Tafel,
jene Pflichten berückſichtigt. Allein daß Holzhauſen's
falſch iſt, zeigt die Vergleichung von Mt. 22, 36. Mr. 12
Hebr. 9, 19. Man muß alſo verbinden πρώτη ἐν ἐπαγγε

das vierte Gebot als das erſte bezeichnet wird, das in einer
benverheißung verfaßt iſt, die V. 3. angeführt wird. Hierbei
nt aber wieder bedenklich, daß auch das erſte Gebot eine Ver-
ung hat. Allein der Zuſatz zu dem erſten Gebot (2 Moſ. 20,
.) iſt keine auf dieſes erſte Gebot ſich beziehende Gnadenver-
ung, ſondern lediglich eine ganz allgemeine Charakteriſirung
ova's als des Gerechten, der die Sünde ſtraft und die Tugend
hnt. Die Worte der Verheißung ſelbſt (V. 3.) ſind frei nach
Gedächtniſſe citirt. Die LXX. haben: *ἵνα εὖ σοι γένηται
ἵνα μακροχρόνιος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἣν κύριος ὁ
ς σου δίδωσί σοι.* Nach altteſtamentlichem Geſichtspunkt wird
göttliche Segen auf den irdiſchen Beſitz des Landes Kanaan
gen, der dem Volke (dem die Geſetze als Geſammtheit gege-
werden) bei vorausgeſetzter treuer Erfüllung derſelben, und
nders des vierten Gebots, zugeſprochen wird. Dieſen Segen
Paulus dem Standpunkte des Evangeliums gemäß typiſch
(eben ſo wie Mt. 5, 5., wozu man die Bemerkungen im
m. vergl.), und darnach reicht er denn über dieſe Erde hin-
ins Reich Gottes. Vergl. die typiſche Auffaſſung Kanaans
Hebr. 4, 1 ff. V. 1. läßt Lachmann *ἐν κυρίῳ* aus,
die Auctorität von BDFG, vermuthlich iſt aber in dieſen
b. *ἐν κυρίῳ* nur ausgelaſſen, weil es Kol. 3, 20. fehlt. —
3. *μακροχρόνιος* findet ſich im N. T. nicht weiter.)

4. Von den Kindern geht die Ermahnung zu den Vätern
. Dieſe werden allein genannt, weil an die Erziehung heran-
achſener Kinder gedacht wird, welche der Natur der Sache
mehr den Vätern als den Müttern zufällt. Den Begriff
iter" gleich „Ältern" zu nehmen, ſcheint weniger angemeſſen.
Behandlung der Kinder Seitens der Väter ſoll im Geiſte
Liebe geſchehen, die Kinder ſollen nicht durch ungehörige
enge zum Zorn gereizt werden. Für *μὴ παροργίζετε* hat die
allele Kol. 3, 21. das ſynonyme *μὴ ἐρεθίζετε*, mit dem Zu-
: *ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν*, d. h. damit ſie (die Kinder) nicht muth-
werden, nemlich in ihrer Pflichterfüllung gegen die Ältern.
unſrer Stelle wird neben der negativen Seite auch die poſi-
hervorgehoben. Chriſtlich geſinnte Väter ſollen in der Erzie-
z ihrer Kinder Ernſt und Milde gehörig miſchen; die Seite
Ernſtes wird durch das *ἐν παιδείᾳ*, die der Milde durch das

ἐν νουθεσίᾳ bezeichnet, beides aber durch das hinzugefügte ρίου als vom Geiſte Chriſti getragen charakteriſirt. (Der (nitiv κυρίου iſt daraus zu erklären, daß beides, Zucht und (mahnung, als von Chriſto ſelbſt ausgehend gedacht wird.)

5—8. Das in der ganzen alten Welt verbreitete Sclav inſtitut griff in alle Verhältniſſe ſo tief ein, daß die Apoſtel t ſelbe nicht unberückſichtigt laſſen konnten, um ſo mehr, da namhafter Theil der alten chriſtlichen Gemeinen aus Sclaven ſtand. Außer 1 Kor. 7, 21. (wozu man den Comm. verglei wird es noch Kol. 3, 22 ff. (welche Stelle mit der unſrigen wörtlich übereinſtimmt,) 1 Tim. 6, 1 ff. Tit. 2, 9 f. 1 Petr. 18. zur Sprache gebracht. Das Inſtitut als ſolches konnte türlich vom Chriſtenthum nicht gebilligt werden; es war ein P duct der Sünde. Paulus räth daher 1 Kor. 7, 21. jedem S ven an, wenn er auf geſetzmäßigem Wege frei werden kann, von Gebrauch zu machen. (Vergl. auch zu Philem. V. 15. 1 Die Apoſtel würden es demnach auch ernſtlich getadelt haben, Sclaverei einzuführen, wenn ſie nicht beſtanden hätte, als E Evangelium in die Welt eintrat. Aber da es einmal beſta ſtrebte die Kirche nicht, es auf revolutionäre Weiſe von außen umzuſtürzen, noch auch an die chriſtlichen Herren den dire Befehl zu richten, ihre Sclaven frei zu geben (vergl. zu 1 T 6, 2.); ſondern ſie ſuchte es von innen aufzulöſen, nemlich d allmählige Umbildung der Geſinnung. Die heutigen Beſchü der Negerſclaverei können ſich demnach nicht auf die angefüh apoſtoliſchen Stellen berufen; denn dieſe iſt nichts ſeit uralter ; Beſtandenes, ſondern erſt ſeit Kurzem, und zwar von Chri zu ihrer Schande Eingeführtes, welches ſeinen Fortbeſtand ei und allein dadurch hat, daß immer wieder freie Menſchen mit und Gewalt geknechtet werden.

Die Art, wie nun Paulus zuerſt die Sclaven ermahnt, ren Herren gehorſam zu ſeyn (was detractis detrahendis für die Dienſtboten unſerer Zeit gilt), ſpricht gleich ſehr für tiefe Weisheit, die ihn erfüllte, und die lauterſte ſittliche Richt der er folgte. Er lehrt ſie in den irdiſchen Herren (κυρίοις κ σάρκα) dem wahren κύριος κατὰ πνεῦμα, Chriſtus, gehorc dadurch wird auch die Furcht und das Zittern, das er for nicht der Ausdruck eines knechtiſchen Sinnes, ſondern der z

cheu der Liebe, die ſich fürchtet, irgendwie den Willen des Ge-
bten zu verfehlen (vergl. zu 5, 21. 33.). Indem der Sclave
ſo in ſeiner Stellung Gottes Willen anerkennt, ſoll ſein Ge-
orſam auch lauter ſeyn, ohne Nebenabſichten (ἐν ἁπλότητι τῆς
καρδίας), der Wille des Herrn ſoll nicht zum Schein geſchehen,
loß vor Augen, ſondern in Wahrheit. Durch dieſes auf die in-
erſte Seelenſtellung gerichtete Wirken des Chriſtenthums iſt es
ie Macht, welche die Welt umbildet. Es macht jeden an ſeiner
Stelle zu dem, was er ſeyn ſoll, den Herrn zum rechten Herrn,
en Knecht zum rechten Knecht. — Ferner aber ſoll nicht bloß
er ganze Wille des Herrn geſchehen, auch im Verborgenen, wo
ein Auge die Erfüllung beobachtet, ſondern er ſoll auch von
erzen geſchehen, d. h. mit Willigkeit und Freudigkeit. Der
ille des irdiſchen Herrn wird hier geradezu als θέλημα τοῦ
εοῦ gefaßt, weil von Gott das Abhängigkeits-Verhältniß her-
irt, alſo auch die einzelnen Äußerungen deſſelben. Es verſteht
ch übrigens auch hier wieder von ſelbſt, daß dieſer abſolute
horſam gegen den irdiſchen Herrn (Kol. 3, 22. ſteht ausdrück-
ch ὑπακούετε κατὰ πάντα) ſich nicht auf dasjenige ausdehnt,
as von Gott verboten iſt; wer dem Herrn dient, als diente er
ott, wird nie in Verſuchung kommen, Gottes Willen dem des
errn aufzuopfern. (Ὀφθαλμοδουλεία findet ſich nur noch Kol.
, 22. Es iſt ein vom Apoſtel ſelbſt gebildetes Wort. Eben ſo
indet ſich ἀνθρωπάρεσκος im N. T. nur noch Kol. 3, 22. und
i den LXX. in der Stelle Pſ. 53, 5. [Übrigens vergl. man
er dieſes Wort Lobeck zum Phrynichus S. 621.] — Eigen-
mlich iſt hier und Kol. 3, 22. das ἐκ ψυχῆς, ſtatt des gewöhn-
en ἐκ καρδίας, dem unſer „von Herzen" entſpricht. Doch ha-
wir auch die völlig entſprechende Formel: „jemanden von
iner Seele lieb haben." Vergl. über das Verhältniß von ψυχὴ
nd καρδία meine opusc. theol. pag. 159 sq.) In V. 7. iſt
ie Verbindung der Worte ungewiß. Einige interpungiren: ποι-
ῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ· ἐκ ψυχῆς μετ' εὐνοίας δουλεύοντες,
ndere ſetzen das Kolon nach εὐνοίας, das Particip δουλεύοντες
as Folgende anſchließend, noch andere endlich verbinden ἐκ ψυχῆς
it Θεοῦ, ſondern aber μετ' εὐνοίας davon ab. Dieſes letztere
t jedenfalls deshalb vorzuziehen, weil dadurch die nahe verwand-
n Ausdrücke ἐκ ψυχῆς und μετ' εὐνοίας gehörig geſondert wer-

den, indem der Sinn dann folgender iſt: „als ſolche, die den Willen Gottes von Herzen thun, die mit wohlwollender Geſinnung dienen (nicht mit Widerwillen) als dem Herrn und nicht den Menſchen.“ (*Εὔνοια* kommt nur noch einmal vor, nemlich 1 Kor. 7, 3., aber da in ganz anderm Sinn.) Endlich V. 8. hebt der Apoſtel als Motiv für die treue Hingebung im Dienſt die einſtige Belohnung am Tage der Vergeltung hervor, wodurch ſich die ungleiche Vertheilung der Schickſale hienieden ausgleicht. Erläuternd iſt zu dieſer Stelle die Parallele Kol. 3, 24., wo das allgemeine *κομιεῖται παρὰ κυρίου* erklärt wird durch *ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*. Das Erbe iſt hier nemlich, wie auch ſonſt, die Theilnahme am Reiche Gottes (vergl. zu Epheſ. 1, 18.). Überdies wird Kol. 3, 25. auch die Drohung der Strafe hinzugefügt in den Worten: *ὁ δὲ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε*. (Schwierigkeit macht V. 8. die Zuſammenſtellung *ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος*, wofür viele bedeutende Codd. die erleichternde Lesart *ὅτι ἕκαστος ὃ ἄν ποιήσῃ* leſen, welche Lachmann in den Text aufgenommen hat. Wie aber bei vorausgeſetzter Urſprünglichkeit dieſer letztern die gewöhnliche Lesart hätte entſtehen können, wäre völlig unbegreiflich. Die Stellung der Worte *ὃ ἐάν τι* iſt übrigens aus einer Tmeſis zu erklären. Vergl. Harleß S. 528.)

9. Von den Sclaven geht Paulus zu den Herren über und ermahnt dieſelben, nicht etwa die Sclaven frei zu laſſen, das wird der freien Anregung des göttlichen Geiſtes überlaſſen, ſondern nur ihrerſeits gegen jene Milde zu üben, in dem Bewußtſeyn, daß auch ſie, wie jene, einen Herrn im Himmel haben, bei dem kein Anſehen der Perſon gilt. Im Briefe an die Koloſſer finden wir den Satz: *καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία*, am Schluß von 3, 25, ſo daß er alſo noch mit zu der an die Sclaven gerichteten Ermahnung gehört. Kol. 4, 1. lautet die Ermahnung an die Herren ſo: *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε*. Hier bezieht ſich das *δίκαιον* auf das, was die Sclaven zu fordern berechtigt ſind, Kleidung, Nahrung u. dergl., *ἰσότης* aber kann natürlich nicht „Gleichheit mit den Herren“ bedeuten, das hieße das Sclavenverhältniß aufheben, was gegen die Meinung Pauli iſt. Dieſer Ausdruck bezeichnet vielmehr die gleichmäßige Behandlung Aller, wodurch das Bevorzugen des Einen auf Koſten des Andern ausgeſchloſſen werden ſoll. In unſerer Stelle

nn nur der Ausdruck ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν Bedenken erregen, dem der Gedanke: „die Drohung nachlaſſen, aufhören zu dro-en," deshalb unangemeſſen erſcheint, weil Paulus nicht kann ſa-n wollen, daß bloß die Äußerung der Liebloſigkeit gegen die Sclaven aufhören ſoll, ſondern die Liebloſigkeit ſelbſt. Eben ſo ie die Sclaven müſſen auch die Herren alles ἐκ ψυχῆς und μετ' νοίας gegen ihre Sclaven thun. Ἀπειλή iſt hier von der Härte es Gemüths zu verſtehen, aus der die Drohung als Folge hervor-ht; es ſteht tropiſch die Wirkung für die Urſache. (Für καὶ ῶν αὐτῶν dürfte mit Lachmann die Lesart καὶ αὐτῶν καὶ ῶν vorzuziehen ſeyn, welche A B D vertreten. Die Lesart ὑμῶν ῶν konnte nemlich ſehr leicht aus Vergleichung des Koloſſer-efes [4, 1.] entſtehen, während αὐτῶν καὶ ὑμῶν einen ganz ſtſtändigen Gedanken darbietet, nemlich die Identität des Herrn r alle. — Über die Form προσωποληψία vergl. Apoſtelgeſch. 10, l. Röm. 2, 11. Galat. 2, 6.)

§. 7. Vom geiſtlichen Kampfe.

(6, 10—24.)

Aus dem Beſondern ins Allgemeine zurückkehrend fordert ich der Apoſtel ſeine Leſer zum Kampfe gegen alle Feinde des hts und der Wahrheit auf und räth ihnen, um dieſen Kampf hl zu beſtehen, die Waffenrüſtung Gottes anzulegen. Das ld vom chriſtlichen Kampf und geiſtlicher Waffenrüſtung findet ſchon im A. T. (vergl. 2 Moſ. 15, 4. Jeſ. 11, 5. 59, 16., Weish. Sal. 5, 19.), auch außer unſrer Stelle im N. T. Kor. 10, 4. 1 Theſſ. 5, 8.); aber hier am vollſtändigſten und führlichſten. Es erklärt ſich dies, wenn man erwägt, daß der oſtel unſern Brief im prätorianiſchen Lager ſchrieb, wo er alſo ich die Rüſtung und den pünktlichen Lagerdienſt dieſer Elite römiſchen Heeres anſchaute. Öfter mochte er auch in ſeinen den an die Prätorianer, deren ja manche gläubig geworden en (Phil. 4, 22.), ſich ſolcher Bilder bedient haben, welche ſen Kriegern den chriſtlichen Kampf veranſchaulichten, wodurch dieſe Betrachtungsweiſe geläufig geworden ſeyn konnte. Sie auch ſolche innere Wahrheit, daß die alten Chriſten ihr gan-

zes Leben als eine militia christiana auffaßten; darnach war ihnen das Glaubensbekenntniß die tessera, die Parole ihres himmliſchen Heerführers, die Gebete und Faſten die stationes, die Sünde und die böſen Geiſter die Feinde, das himmliſche Vaterland das zu erobernde Reich, die Seligkeit die Siegeskrone. Ein ähnlicher Sprachgebrauch hat ſich in Folge der innern Wahrheit dieſer Vergleichung in der aſketiſchen Literatur aller Jahrhunderte der Kirche geltend gemacht.

10. 11. Für den geiſtlichen Kampf fordert der Apoſtel ſeine Leſer auf, auch geiſtige Kraft zu ſuchen, die der Menſch nicht in ſich, ſondern nur im Herrn und ſeiner Stärke findet. Die geiſtige Waffenrüſtung heißt daher auch eine *πανοπλία τοῦ Θεοῦ*, weil Gott ſie verleiht in der Kraft des h. Geiſtes, der alle jene Schutz- und Trutzwaffen mittheilt, wie ſie nachher V. 14 ff. aufgezählt werden. Nur in dieſer Rüſtung kann man ſtehen gegen einen Feind, wie der Teufel iſt, mit ſeinen liſtigen, gefährlichen Anſchlägen. (V. 10. lieſt Lachmann nach AB *τοῦ λοιποῦ* [vergl. Galat. 6, 17.], und nach BDE läßt er *ἀδελφοί μου* aus. Für die Auslaſſung der Anrede ſpricht ſehr der Umſtand, daß Paulus im ganzen Briefe die Leſer nicht *ἀδελφοὶ* anredet. Dagegen ſcheint *τὸ λοιπὸν* nach Phil. 3, 1. 1 Theſſ. 4, 1. mit der Mehrzahl der kritiſchen Autoritäten den Vorzug zu verdienen. — Über *ἐνδυναμοῦσθαι* vergl. man Apoſtelgeſch. 9, 22. Röm. 4, 20. — Über *κράτος τῆς ἰσχύος* vergl. zu Epheſ. 1, 19. — V. 11. Für *ἐνδύσασθαι* ſteht V. 13. *ἀναλαμβάνειν*, der gewöhnliche griechiſche Ausdruck für das Anlegen der Waffen. — *Πανοπλία*, חֲלִיצָה, volle Rüſtung, Schutz- und Trutzwaffen. — Für *στῆναι* ſteht V. 13. *ἀντιστῆναι*, bekannter Gegenſatz von „fallen" nicht nur, ſondern auch von „fliehen" in der Kriegsſprache. — Über *μεθοδεία* vergl. 4, 14. Es liegt darin beides, das Liſtige und das Gefährliche, angedeutet.)

12. Die Erwähnung des Teufels veranlaßt den Apoſtel, den geiſtigen Kampf des Chriſten mit gewöhnlichen Kämpfen zu vergleichen. (Statt *ἡμῖν* iſt auf die Auctorität von BDFG und Lachmann *ὑμῖν* zu leſen, wie denn im Vorhergehenden und Folgenden immer die zweite Perſon ſteht.) In dieſen hat man ſchwache Menſchen zu Gegnern und bedarf daher für dieſelben auch nur gewöhnlicher Waffen; aber in dem Kampfe gegen geiſt-

che Mächte werden auch geiſtliche Waffen erfordert. Das Verſtändniß der Stelle wird hauptſächlich durch die Auffaſſung der Formel αἷμα καὶ σὰρξ beſtimmt; dieſe bezeichnet wie בָּשָׂר וָדָם nicht die Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur, (wie könnte Paulus ſagen, daß der Chriſt dagegen nicht kämpfe?) ſondern die Menſchen überhaupt mit dem Nebenbegriff der Schwachheit (vergl. Mt. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Galat. 1, 16.). Allerdings kann nun der Chriſt mit Menſchen kämpfen, ſofern böſe Anregungen von ihnen ausgehen, aber in vollem Bewußtſeyn der Gegenſätze des Weltalls ſtehend wird er die feindſeligen Menſchen immer nur als Werkzeuge des Fürſten dieſer Welt betrachten, ſo daß ſein eigentlicher Kampf nicht gegen die Menſchen geht (in denen der Gläubige vielmehr immer Objecte der Erlöſung ſieht), ſondern gegen den Teufel, der ſie mißbraucht. Οὐκ — ἀλλὰ ſchließt ſich hier vollkommen aus; Paulus faßt den geiſtlichen Kampf in ſeiner tiefſten Wurzel auf. Die geiſtigen Mächte ſelbſt werden aber im Folgenden ausführlich beſchrieben, das Reich des Satans wird gleichſam in ſeine Beſtandtheile zerlegt. Daß nemlich die Ausdrücke ἀρχαὶ und ἐξουσίαι geiſtige Potenzen von größerer und geringerer Macht, guter oder böſer Natur (was nur der Zuſammenhang entſcheiden kann) bedeuten, ſehen wir ſchon zu 1, 21. 2. Wie es Erzengel giebt, ſo auch Erzteufel, d. h. böſe Geiſter von umfaſſenderem Einfluſſe. Auf nähere Beſtimmungen dieſes Unterſchiedes muß man aber gänzlich verzichten, indem die Schrift nirgends Anleitung dazu giebt*). Ohne weitere Analogie im N. T. iſt aber der folgende Ausdruck κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, wiewohl der Teufel allein ſonſt oft in der Schrift ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου heißt, beſonders im Johannes (12, 31. 14, 30. 16, 11.) und bei Paulus 2 Kor. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Was ſonſt dem Satan allein zugeſchrieben wird, iſt hier den böſen Geiſtern beigelegt, die Herrſchaft in der der Sünde anheim gefallenen Welt. Der Name: קוֹזְמוֹקְרָטוֹר ward auch von den Rabbinen recipirt (vergl. Buxtorf lex. talm. et rabb. pag. 2006 sq.) und von gnoſtiſchen Partheien als terminus tech-

*) Weyer (de praestigiis daemonum. Basileae 1563.) will ſogar die Zahl der Erzteufel beſtimmen; er nimmt deren 572 an, der gewöhnlichen aber 7,405,926.

nicus gebraucht. Auffallend iſt aber der Ausdruck τοῦ σκότ
τούτου, wohl nemlich kann zu αἰὼν oder κόσμος hinzugefügt
den οὗτος, weil ein Gegenſatz da iſt mit μέλλων, aber σκ
iſt an ſich das Element der Finſterniß im Weltall, dazu
nicht οὗτος. Es iſt daher ſehr erklärlich, daß man τοῦ αἰ
einſchob, das aber nach A B D F G entſchieden unächt iſt. D
nach iſt τοῦ σκότους τούτου zu erklären „der Finſterniß, die
verbreitet iſt, in der auch ihr lebt," ſo daß der Name κοσμο
τορες τοῦ σκότους τούτου als Motivirung für die Nothwe
keit des Kampfes mit ihnen erſcheint. An eine Steigerung
gens in dieſem Ausdruck in ſeinem Verhältniß zu den ἀρχαὶ
ἐξουσίαι iſt wohl nicht zu denken, denn in dem Begriff
liegt ſchon die Idee höherer Engel, die andere beherrſchen,
mehr beſtimmt das κοσμοκράτορες nur den ganz allgemeinen
griff der ἀρχὴ näher, ſo wie wieder τὰ πνευματικὰ τῆς πον
den der κοσμοκράτορες. Durch dieſen letzten Ausdruck ſoll
lich der Gegenſatz mit dem αἷμα καὶ σὰρξ in der ganzen Sc
herausgeſtellt werden: „Geiſter der Bosheit ſind es, mit
ihr zu kämpfen habt, alſo iſt die Waffe des Geiſtes Bedürf
Πνευματικὰ iſt übrigens ein ſubſtantivirtes Adjectiv, wie
δαιμόνια iſt. Endlich ſetzt Paulus noch hinzu ἐν τοῖς ἐπο
νίοις. Verbindungen dieſer Worte mit ὑμῖν oder πάλη im
fange des Verſes ſind ſchon wegen der Stellung des ἐν
ἐπουρανίοις unſtatthaft. Aber auch außerdem entſtehen bei
Verbindungen andre Schwierigkeiten, welche von ihnen z
ſchrecken müſſen. Mit ἡμῖν verbunden wären die Worte z
ſen: „wir, die wir im Reiche Gottes ſind;" aber τὰ ἐπου
ſteht nie für βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Mit πάλη verbunden ſo
Sinn der Worte ſeyn: „der Kampf um himmliſche Gü
allein ἐν kann nicht für διὰ oder ὑπὲρ ſtehen. Nach der Ste
des ἐν τοῖς ἐπουρανίοις kann es nur Zuſatz zu den vorherg
den Subſtantiven ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες, πνευμ
ſeyn, wodurch ihr Aufenthaltsort bezeichnet wird. Der K
mit Fleiſch und Blut auf Erden wird dem Kampf mit Ge
im Himmel entgegengeſtellt. Weil man an der Verſetzun
böſen Geiſter in den Himmel Anſtoß nahm, änderte man ἐ
ὑπουρανίοις, allein nur in ganz unbedeutenden Auctoritäten
diese Lesart. Wir erklärten uns übrigens ſchon zu 2, 2.

dieſe bibliſche Vorſtellung, die böſen Geiſter in die ſinnliche Welt zu verſetzen, wie zu 1, 3. über den Begriff ἐπουράνια. Himmel bezeichnet hier nur die geiſtige Welt im Gegenſatz zur materiellen, nicht aber die Region des heiligen und ſeligen Lebens, in welchem letztern Sinn die böſen Geiſter außerhalb des Himmels ſind.

13. Nach dieſer Schilderung der Größe des chriſtlichen Kampfs nimmt der Apoſtel die Ermahnung von V. 11. wieder auf: „deshalb (weil der Kampf ſo ſchwer und geiſtlicher Natur iſt) nehmt die Waffenrüſtung an, die Gott durch ſeinen Geiſt ſeinen Streitern gegen die Macht der Finſterniß verleiht; nur in ihr kann man den Angriffen Widerſtand leiſten.“ Der Zuſatz ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ iſt nicht vom Tage des Kampfes zu verſtehen, denn dieſer kann ja auch ein guter, ein glücklicher Tag ſeyn; vielmehr bedeutet er einen ſolchen Zeitmoment, in dem die Verſuchung, und ſomit die Gefahr des Unterliegens, beſonders groß iſt, den Tag alſo, „da die Finſterniß Macht hat.“ (Lc. 22, 53.) Die Selbſtbeobachtung läßt deutlich verſchiedene Zeiten unterſcheiden, indem die Seele ſich bald freier und ſiegreicher fühlt, bald gebundener und angefochtener; Zeiten der letztern Art werden als böſe Tage bezeichnet. Dieſer Gegenſatz von guten und böſen Tagen findet ſich ſchon im A. T. (Vergl. Pred. Sal. 7, 15. Pſ. 49, 6. Sprichw. 16, 4.) In den Schlußworten: καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι, kann das κατεργασάμενοι nicht von der Vorbereitung zum Kampf gefaßt werden, denn die Bereitung dazu wird ja ſchon in dem ἀντιστῆναι vorausgeſetzt; noch auch von dem „wohl ausrichten“ alles deſſen, was dem Chriſten aufzutragen iſt, wie unter andern Luther die Stelle faßt, denn das folgende στῆναι zeigt, daß Paulus noch im Bilde des Kampfes bleibt; vielmehr iſt allein richtig mit Beza, Calov, Koppe, Flatt, Rückert, Holzhauſen, Harleß, κατεργάζεσθαι = πολεμεῖν in der Bedeutung „überwältigen, niederkämpfen“ zu faſſen, ſo daß ἀντιστῆναι die negativen Seiten des Kampfes, das Abſchlagen des Angriffs, ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι dagegen die poſitive Seite deſſelben, das Überwinden des Feindes mit dem ſich daran anſchließenden ſiegreichen Behaupten ſeiner Stellung bezeichnet.

14—17. Nun folgt die Ausführung der Waffenrüſtung in den einzelnen Theilen. Daß dieſe nicht ängſtlich zu preſſen iſt,

als wenn jede einzelne chriſtliche Tugend eben mit dieſem und
andern Waffenſtück verglichen werden müßte, zeigt die Vergle
von 1 Theſſ. 5, 8., wo Glaube und Liebe als Panzer bez
ſind, während hier die Gerechtigkeit der Panzer heißt u
Schild mit dem Glauben in Parallele gebracht iſt; der
wird dort mit der Hoffnung des Heils verglichen, hier mi
Heil ſelbſt. Paulus bewegt ſich frei in ſolchen Bildern und
det ſie daher nach dem jedesmaligen Bedürfniß verſchied
Da das ganze Bild übrigens vom Krieger hergenommen iſ
zwar, wie wir ſahen, wahrſcheinlich von römiſchen Prätori
müſſen alle einzelnen Züge deſſelben auch nothwendig auf A
ſtücke zurückgeführt werden. Zuerſt beſchreibt Paulus nur
führlich die Schutzwaffen des Gläubigen gegen die Angrif
geiſtigen Feinde, die einzige Angriffswaffe, welche namh
macht wird, iſt das Schwert des Geiſtes, welches das
Gottes iſt. Die verwundlichſte, von der Natur ſelbſt am
ſten geſchützte Seite des Leibes, ὀσφύς, der Raum oberha
Hüfte, unterhalb der Rippen, wird zuerſt genannt als g
durch die Leibbinde, subligaculum. Dann die Bruſt dur
Panzer gedeckt, der Fuß durch die Feldſtiefel (caligae); hie
nun nach ſtrenger Ordnung zunächſt der Helm als feſtanli
Schutzwaffe genannt ſeyn ſollen, der Apoſtel nennt aber
noch den Schild, womit denn das ganze Gebiet der Schutzb
nung vollendet iſt. Mit dieſen einzelnen Waffenſtücken
die einzelnen Seiten der chriſtlichen Geſinnung verglichen.
nennt Paulus die Wahrheit, welche hier ganz allgem
nommen die der Lüge, als dem Element des διάβολος, en
ſtehende Geiſtesrichtung iſt, alſo die Aufrichtigkeit der Geſi
aus der alles Andre hervorwächſt. Die Gerechtigkeit fo
dann; dieſe kann hier nicht die Glaubensgerechtigkeit ſeyn,
der Glaube wird noch beſonders genannt, ſondern das δίκα
ναι ſchlechthin, als allgemeinſtes Ergebniß der ἀλήθεια, i
genſatz gegen die πονηρία der Feinde (V. 12.). Schwieri
das dritte Moment ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς ε
Es lag nahe die ἑτοιμασία, da ſie mit den ὑποδήμασι im
lele gebracht iſt, von der Bereitwilligkeit, das Evangeliu
Friedens zu verkündigen, zu erklären, wie außer Chryſoſt
Ökumenius, Theophylakt, Grotius, auch Luthe

„Fertig zu treiben das Evangelium des Friedens.“ Allein Bereitwilligkeit kann unmöglich mit einer Waffe und zwar mit Schutzwaffe verglichen werden; die Ausbreitung des Evangeliums iſt hier ein ganz fern liegender Gedanke. Nach Beza n Wolf, Bengel, Morus, Koppe, Flatt, ἑτοιμασία Analogie des Hebr. הָכִין, das die LXX. durch ἑτοιμασία ꝛen (Pſ. 10, 17. 89, 15. 112, 17.), in der Bedeutung dament, feſte Grundlage“ nehmen. Allein auch ſo paßt die eichung nicht, die Schutzwaffe muß einem ſubjectiven Zuentſprechen, nicht einem Prädicat des Evangeliums. Einhtig iſt ἑτοιμασία mit Calvin, Baumgarten, Mat-, Holzhauſen, Harleß in der Bedeutung alacritas zu , und zwar im Zuſammenhang mit dem Genitiv als alacriquam gignit evangelium pacis. Die rüſtige Beweglichkeit paſſend mit den ὑποδήμασι verglichen werden, indem die die Leichtigkeit und Sicherheit des Ganges fördern. Das gelium des Friedens, d. h. das den Frieden dem Gemüthe , wird paſſend als die Urſache der geiſtigen Beweglichkeit faßt, weil der Frieden alle Hemmungen des geſtigen Lebens t. Daß viertens der Glaube dem Schilde verglichen wird, ſich als höchſt paſſend anſchaulich. Mit dem Schilde werie Pfeile des Feindes aufgefangen, d. i. hier des Teufels. πονηρὸς = διάβολος V. 11.) Hier wird aber eine beſtimmte beſonders gefährlicher Pfeile genannt, die mit feuerfangenden n umwickelt waren und brennend abgeſchoſſen wurden, ſonte πυρφόροι ὀϊστοί (vergl. Thucyd. II. 75. Amm. Marcell. . 4.). Gegen dieſe pflegte man die Schilde mit naſſen n zu bedecken, um das Feuer in denſelben verlöſchen zu -Bei dieſem Bilde ſcheint dem Apoſtel die Form der Verig durch den Satan vorgeſchwebt zu haben, wornach plötzbſcheuliche Gedanken wie Pfeile Satans auf die Seele los, die durch ihr Feuer Begierden entzünden können, wenn ht an dem Schilde des Glaubens verlöſchen und ihre Kraft en. Endlich das Heil wird dem Helme verglichen. Man τὸ σωτήριον zwar nicht gleichbedeutend mit ἐλπὶς τῆς σω; (1 Theſſ. 5, 8.) nehmen, inzwiſchen muß auch τὸ σωτήwie alle übrigen namhaft gemachten Momente, von ſeiner tiven Seite gefaßt werden; nur nicht ſowohl als Hoffnung,

denn vielmehr als Beſitz des gegenwärtigen Heils. Als einzige, aber völlig genügende Angriffswaffe (Schwert) wird endlich der Geiſt genannt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß πνεῦμα hier nicht der menſchliche, ſondern der göttliche Geiſt iſt, den nur der Chriſt empfängt; es wird ja die Waffenrüſtung des Chriſten beſchrieben. Daß der Menſch aufgefordert wird, dieſes Schwert des Geiſtes zu ergreifen, zu führen, alſo denſelben in gewiſſem Sinne zu beherrſchen, kann kein Grund dagegen ſeyn, hier an den göttlichen Geiſt zu denken, denn überall in der Schrift erſcheint derſelbe, ſofern er im Menſchen wirkſam iſt, als dem Bewußtſeyn unterthan, obgleich dieſer heilige Geiſt das Princip des religiös-ſittlichen Lebens iſt. Zum Überfluß ſpricht auch Paulus dieſen wichtigen Grundſatz, der als das Bollwerk gegen alle Schwärmerei betrachtet werden muß, ganz unumwunden aus, in jenem für die Wirkſamkeit des h. Geiſtes in der Seele des Gläubigen ſo lehrreichen Abſchnitte 1 Kor. 14., in dem es V. 32 heißt: πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται. (Man vergl. hierzu die Bemerkungen im Comm. z. d. St.) In dieſer Faſſung begreift ſich nun wohl, wie der Geiſt, der die Gläubigen erfüllt, als das Schwert betrachtet werden kann, mit dem ſie gegen die πνευματικὰ τῆς πονηρίας kämpfen; die Natur dieſes unerſchaffenen heiligen Geiſtes verbürgt den Sieg über die erſchaffenen Geiſter der Bosheit. Aber dunkel iſt, wie Paulus als Erklärung des Geiſtes hinzuſetzen kann ὅ ἐστι ῥῆμα Θεοῦ. Daß nemlich dieſer Ausdruck etwas Einzelnes aus dem göttlichen Worte bezeichne, die göttlichen Drohungen gegen die Böſen, oder die Gebote des Chriſtenthums, iſt bei der Allgemeinheit deſſelben höchſt unwahrſcheinlich. Den Ausdruck ῥῆμα Θεοῦ erklärt Paulus ſelbſt Röm. 10, 8. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. Es iſt alſo in voller Umfaſſung die Offenbarung Gottes im Worte der Wahrheit das Evangelium des Friedens V. 15. Wie aber kann dieſes Wort Gottes als der Geiſt ſelbſt bezeichnet werden? Es ſcheint, der heilige Geiſt iſt etwas das Wort Gottes Begleitendes, eine Wirkung, welche das Wort Gottes hervorbringt, aber nicht das Wort Gottes ſelbſt. Allein abgeſehen von der Erſcheinungsform des Wortes Gottes im Buchſtaben der h. Schrift oder in der mündlichen Predigt, iſt daſſelbe ſeinem innern Weſen nach die Offenbarung des Göttlichen ſelbſt, ſomit Geiſt, als Ausfluß

Gottes, des Geiſtes. Ob es als Wort Gottes des Vaters, oder als Wort Chriſti (Kol. 3, 16.), oder als heiliger Geiſt aufgefaßt wird, hängt lediglich von der Anſchauungsweiſe des Schriftſtellers ab; als Offenbarung des dreieinigen Gottes verträgt daſſelbe auch die verſchiedenen Relationen zur Trinität.

18—20. Die Art und Weiſe, wie das Schwert des Geiſtes gehandhabt werden ſoll, beſchreibt das Folgende, dem Kol. 4, 2 ff. parallel iſt. Das Gebet iſt es, und zwar das zuſtändige, auf alle Lebensverhältniſſe bezügliche Gebet im Geiſte, in dem der Chriſt das Schwert des Geiſtes ſchwingt und ſo gegen die Macht der Finſterniß und ihre Gewalten für ſich ſelbſt und die ganze Kirche Gottes ſtreitet. Durch das ἐν πνεύματι wird wieder nicht der menſchliche Geiſt bezeichnet, wie wenn die Worte beſagten: „in frommer Geſinnung," ſondern der göttliche Geiſt, in deſſen Kraft und Anregung man allein wahrhaft Gott wohlgefällig beten kann. (Über das ἐν παντὶ καιρῷ = πάντοτε προσεύχεσθαι vergl. die Bemerkungen zu Lc. 18, 1. — Was die beiden Synonyma προσευχὴ und δέησις anlangt, ſo brauchen die LXX. jenes conſtant für תְּפִלָּה, dieſes dagegen für תְּחִנָּה. Προσευχὴ iſt mehr der allgemeinere Ausdruck „Gebet überhaupt, Geſpräch mit Gott," dagegen δέησις iſt in specie ein „Bittgebet," worin um eine Gnade gebeten wird.) Während zuerſt vom Gebet bloß als auf den Betenden ſelbſt bezüglich die Rede war, wird es in den Worten: καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες κ. τ. λ. in der Form der Fürbitte aufgefaßt, und darin liegt der Fortſchritt des Gedankens. Das εἰς αὐτὸ bezieht ſich demnach nicht aufs Folgende, ſondern auf das vorhergehende προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι, „hierfür wachend in allem Anhalten und Gebet." Das Object der Fürbitte für alle Heiligen iſt nemlich eben das Seyn aller im beſtändigen Geiſtesgebet. Nach dieſer Faſſung verſchwindet auch die ſcheinbare Tautologie, die in dem ἐν πάσῃ δεήσει liegt, nachdem ſchon διὰ δεήσεως προσευχόμενοι vorhergegangen war. (V. 18. iſt das τοῦτο nach εἰς αὐτὸ ohne Zweifel unächt und vermuthlich aus V. 22. hier in den Text gekommen. Aus der urſprünglichen Lesart αὐτὸ erklärt ſich auch allein die Entſtehung der Lesart αὐτὸν in D F G. — Über προσκαρτερεῖν vergl. Röm. 12, 12. Apoſtelgeſch. 1, 14.) In beſonderer Relation bittet Paulus auch um Fürbitte für ſich, nemlich um Segen für ſeine Wirkſamkeit,

nicht für ſein perſönliches religiöſes Leben. So finden wir es ſtets in den Pauliniſchen Briefen; der Apoſtel bittet ſeine Leſer nie um ihre Fürbitte zur Stärkung ſeines Glaubenslebens, ſondern nur zur Förderung ſeiner Wirkſamkeit und um Hülfe in äußern Nöthen. (Vergl. Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. Phil. 1, 19. 2 Theſſ. 3, 1.) Rückſichtlich ihrer eignen Lebensentwicklung waren die Apoſtel hinlänglich durch die eigenthümliche Wirkſamkeit des h. Geiſtes in ihnen geſichert. Das Object der Fürbitte für ſich drückt Paulus aus: ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος. Die Verbindung nemlich des ἐν ἀνοίξει κ. τ. λ. mit dem Folgenden iſt als entſchieden unſtatthaft zu betrachten. Nach der Parallelſtelle Kol. 4, 3. ἵνα ὁ Θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, wollte man hier ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ganz willkührlich in occasione data überſetzen. Es ſcheint hier vielmehr auf Stellen, wie Pſ. 51, 17. „thue meine Lippen auf," und Mt. 10, 19. Mr. 13, 11. Rückſicht genommen zu ſeyn, wo den Apoſteln bei ihren Reden der h. Geiſt verheißen wird. Paulus wünſcht alſo, daß ihm die Gemeine erbitten möge, daß ihm die Gabe der Rede gegeben werde, d. h. daß ihm der allein über göttliche Dinge recht redende Geiſt alles zu ſeiner amtlichen Wirkſamkeit Nöthige jederzeit zu Theil werden laſſe. Man könnte hierin die Bedenklichkeit finden, daß Paulus ja ein für allemal den h. Geiſt, und mit demſelben auch die rechte Fähigkeit zu reden empfangen hatte, ſo daß er keiner Fürbitte der Gemeine dieſerhalb bedurfte. Allein der h. Geiſt iſt bei den Apoſteln nicht als eine ſtetig fortwirkende Kraft zu denken, ſondern als eine Kraft, die ſich zu verſchiedenen Zeiten in verſchiedenen Graden und Formen der Wirkſamkeit offenbarte. Allerdings war der Geiſt bleibend in den Apoſteln, nicht momentan, wie in den Propheten des A. T., aber er wirkte bald mehr, bald minder anregend, bald ſogar die äußere Thätigkeit ganz hemmend. (Vergl. Apoſtelgeſch. 16, 6. und dazu die Bemerkungen im Comm.) Der Sinn dieſer Aufforderung Pauli zur Fürbitte für ſich iſt daher dieſer: bittet, daß mir in meiner jetzigen Lage, und wo möglich immer und überall, die rechte Fähigkeit zu reden gegeben werde. Der Sache nach fällt dieſer Gedanke mit der Bitte zuſammen: bittet, daß mir gegeben werde möglichſt Viele zum Himmelreich zu bekehren. Die Folge des δοθῆναι λόγον ἐν ἀνοίξει στόματος iſt dann die Möglichkeit des γνωρίσαι

παῤῥησίᾳ τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου. (Vergl. über παῤῥησία und μυστήριον 3, 12. und 3, 3.) Hierbei iſt nicht an ußere Freiheit (von den Banden nemlich), ſondern an innere reudigkeit der Seele zu denken, welche die Kraft der Wirkſamkeit höhete, und deshalb dem Apoſtel ſo wünſchenswerth iſt, nicht egen ſeines ſubjectiven Genuſſes. Mit dieſer ſoll der äußere uſtand ſeiner Gebundenheit, deſſen Paulus hier Erwähnung thut, ontraſtiren; **mundus habet legatos splendidos**, ſagt Bengel, hristus vinctos. (In dem Singular ἐν ἁλύσει eine Anſpielung uf die Art der Feſſelung Pauli in der römiſchen Gefangenſchaft u finden, wie noch Flatt will, nemlich auf den Umſtand, daß er Apoſtel durch Eine Kette mit einem römiſchen Soldaten zuammengefeſſelt war [vergl. zu Apoſtelgeſch. 28, 20. den Comm.], t offenbar unangemeſſen. In der Parallelſtelle Kol. 4, 3. heißt s: δι' ὃ καὶ δέδεμαι.) Die Schlußworte endlich: ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι κ. τ. λ. werden gemeiniglich als Wiederaufnahme es ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι V. 19. gefaßt. Allein dieſe Annahme rſchiene nur dann als gerechtfertigt, wenn die Worte etwa ἵνα αἰ ἐν αὐτῇ lauteten, „damit ich auch ſelbſt in den Feſſeln Freuigkeit hätte." Vielmehr iſt angemeſſener, dieſen Schlußſatz dem να μοι δοθῇ κ. τ. λ. parallel zu ſtellen, und in dem ἐν αὐτῷ – ὡς δεῖ με λαλῆσαι die Eigenthümlichkeit dieſes hier ausgeſprochenen Gedankens zu ſuchen. Das ἐν αὐτῷ iſt nemlich auf ωστήριον τοῦ εὐαγγελίου zu beziehen, „im Evangelium freudig eyn," heißt „das Evangelium freudig kund thun," wie es im Koloſſerbriefe (4, 3.) heißt: ἵνα φανερώσω αὐτό, ὡς δεῖ με λαλῆσαι. In dieſen letzten Worten wird nemlich die Art der παῤῥησία angedeutet, wie ſie ſich für einen Apoſtel Chriſti ziemt, eine weltliche, irdiſche, ſondern eine heilige, himmliſche Freudigkeit iſt es, welche er in der Verkündigung des Geheimniſſes der rlöſung offenbaren ſoll, und wodurch er die Herzen für daſſelbe ewinnt.

21. 22. Dieſe Verweiſung an Tychikus, den Überbringer nſeres Briefes, wegen näherer Nachrichten von der Perſon und n Schickſalen des Apoſtels, findet ſich faſt wörtlich eben ſo in r Parallelſtelle Kol. 4, 7. 8. In der Einleitung zum Epheſierbriefe ward ſchon bemerkt, wie dieſe Stelle allerdings den Mangel rſönlicher Nachrichten in ihm einigermaßen erklärt, allein immer

bleibt doch auffallend, daß alle ſpeciellen Grüße fehlen, wie ſie Paulus ſonſt am Schluß ſeiner Schreiben anzubringen pflegt. Nur aus der Annahme, daß unſer Brief ein encykliſches Schreiben iſt, auf die, wie wir in der Einleitung ſahen, Alles hinführt, wird begreiflich, wie Paulus in einem Briefe, der mit an die epheſiniſche Gemeine gerichtet iſt, in der er ſo viele Glieder perſönlich kennen mußte, ſich aller ſpeciellen Grüße enthalten konnte. (Über die Perſon des Tychikus vergl. man Apoſtelgeſch. 20, 4 f. 2 Tim. 4, 12. Tit. 3, 12. — V. 21. iſt τί πράσσω nicht auf die Wirkſamkeit des Apoſtels zu beziehen, ſondern auf das Wohlergehen deſſelben, wie das lat. quid agam und das deutſche: „was ich mache.")

23. 24. Die Schlußverſe zeigen deutlich, daß Paulus von dem Kreiſe ſeiner Leſer nur eine allgemeine Kunde hatte. Die Wendung εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς und χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων κ. τ. λ. ſpricht gegen ſpecielle Bekanntſchaft mit ſeinen Leſern; da nemlich jede polemiſche Beziehung in dem Briefe fehlt, kann nicht die Abſicht ſeyn, einen Gegenſatz mit ſolchen zu bilden, die den Herrn nicht lieben. Auffallend iſt aber V. 23. die Zuſammenſtellung εἰρήνη καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως, da die πίστις die Grundlage der chriſtlichen Seelenſtellung iſt, ſo erwartet man die umgekehrte Stellung: Glauben, Liebe und Frieden. Meier überſetzt das μετὰ: „gemäß dem eignen Glauben." Dieſe Übertragung iſt allerdings nicht ganz genau, allein das liegt höchſt wahrſcheinlich in dieſer Anknüpfung durch μετὰ, daß der Glaube als ſchon vorhanden vorausgeſetzt wird, wie es auch der Begriff des Bruders fordert. Gewünſcht werden alſo zu dem Glauben hinzu nur Frieden und Liebe. In V. 24. macht ἐν ἀφθαρσίᾳ noch eine Schwierigkeit. Die Verbindung mit ἀγαπώντων, in der Bedeutung perpetuo, sine fine, empfiehlt ſich wenig. So Flatt, Meier u. A. Ganz unpaſſend iſt die Verbindung mit Χριστόν, „dem verklärten Chriſtus," welche Wetſtein empfiehlt. Die ἀφθαρσία kann hier nur auf die Gläubigen ſelbſt bezogen werden, ſo daß dadurch der vollendete Zuſtand, zu dem die Gnade führt, bezeichnet iſt. Die ἀφθαρσία iſt gleich der ζωὴ αἰώνιος, und die Anknüpfung mit ἐν als Breviloquenz zu betrachten für die vollſtändige Formel: ἵνα ζωὴν ἔχωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ. (Vergl. Röm. 2, 7. 2 Tim. 1, 10.)

Der

Brief an die Koloſſer.

Einleitung.

§. 1. Von der Ächtheit des Briefes.

Die Stadt Kolossä lag in Phrygien, und zwar in dem Theile dieſer kleinaſiatiſchen Provinz, der nach römiſcher Eintheilung Phrygia Pacatiana hieß; ſie war am Lykus gelegen in der Nähe von Laodicea und Hierapolis, welche Städte ſchon früh das Chriſtenthum aufnahm (vergl. Kol. 4, 13.) und nicht ſelten in der älteſten Geſchichte der Kirche Kleinaſiens genannt werden. (Vergl. Steiger's Comm. S. 365 ff.) Über das Geographiſche der Stadt Kolossä, welche ſpäter den Namen Chonos erhielt, den ihre Ruinen auch noch jetzt führen, giebt Steiger ausführliche Mittheilungen. (A. a. O. S. 13 ff. und im Nachtrage S. 368 ff.) Die Schreibart des Namens iſt zweifelhaft. Die Codd. ABC ſchreiben (Kol. 1, 2.) *Κολασσαὶ*, und weil ſich dieſe Namensform auch auf Münzen findet, ſcheint ſie den Vorzug zu verdienen. Indeß haben FG *Κολοσσαὶ* und in DE iſt dieſe Form vorauszuſetzen, ſie haben nemlich Kol. 1, 2. das gentile gebildet *Κολοσσαεῖς*. Auch Herod. VII. 30. Xenoph. Anab. I. 2. 6. wird von den beſten Kritikern *Κολοσσαὶ* geſchrieben. Vielleicht wechſelte bei den Bewohnern ſelbſt die Ausſprache; weshalb wir wegen der Unſicherheit der Lesart die gewöhnliche Namensform beibehalten.

Der Apoſtel Paulus reiſte zweimal durch Phrygien (Apoſtelgeſch. 16, 6. 18, 23.); die Stadt Kolossä berührte er aber vermuthlich nicht. Jedenfalls hatte er an der Gründung der

christlichen Gemeine daselbst keinen Antheil (Kol. 2, 1.); die scheint vielmehr von Epaphras ausgegangen zu seyn (Kol. 1, 7. der bei Paulus in Rom sich befand, als er den Brief schrie (Kol. 4, 12. Philem. V. 23.), und von dem der Apostel ohn Zweifel die Nachrichten empfing, welche ihn zur Abfassung des Briefes an die ihm persönlich unbekannte Gemeine veranlaßte. Epaphras ist aber höchst wahrscheinlich nicht identisch mit Epaphrodit, dem Apostel der Philipper (Phil. 2, 25. 4, 18.), von denen er an Paulus eine Geldunterstützung nach Rom überbracht hatte. (Vergl. über die Person des Epaphras Winer's Reallex. B. I. S. 389. Winer scheint für die Identität des Epaphras und Epaphrodit zu seyn; gegen dieselbe erklären sich Steiger und Rheinwald in ihren Comm. zu den betreffenden Stellen, und Böhmer in der Isagoge in ep. ad Col. pag. 41.) Über die Bedeutung der kolossensischen Gemeine läßt sich sonst nichts Näheres ermitteln. Wir sehen nur aus dem Briefe an den Philemon, welchen Paulus, wie wir in der Einleitung zum Ephesierbriefe darthaten, in derselben Zeit mit dem Kolosserbriefe schrieb und durch denselben Boten Tychikus überschickte (Kol. 4, 7—9.), daß dieser Philemon, die Versammlungen der Gemeine in Kolossä in seiner Wohnung halten ließ und vermuthlich selbst, wie sein Sohn Archippus, ein Kirchenamt an derselben bekleidete. (Vergl. Philem. V. 1—3. mit Kol. 4, 17.) Die geringe Bevölkerung der unbedeutenden Stadt Kolossä erlaubt nicht anzunehmen, daß an mehr als einem Orte Versammlungen der Gläubigen waren; jedenfalls bezieht sich die Kol. 4, 15. genannte Versammlung im Hause des Nymphas auf die benachbarte Stadt Laodicea, nicht auf Kolossä.

Nachdem nun bereits in der Einleitung zum Briefe an die Epheser über die Zeit und den Ort der Abfassung unseres Briefes das Nöthige erinnert und dargethan wurde, daß der Brief an die Kolosser von Rom aus während der ersten römischen Gefangenschaft in derselben Zeit mit denen an die Epheser und an den Philemon verfaßt und durch Tychikus überschickt ist, bleiben uns nur zwei Punkte übrig, welche eine nähere Besprechung in dieser Einleitung fordern, nemlich die Frage über die Ächtheit unseres Briefes und über die Veranlassung zu seiner Abfassung, d. h. über die in Kolossä verbreitete Irrlehre.

Was die Ächtheit anlangt, so war die Kirche Christi 1800 Jahre im unbestrittenen Besitz dieses Schreibens als eines ächt apostolischen gewesen, als es dem Dr. Mayerhoff in Berlin einfiel, diesen wohlbegründeten Besitzstand in Zweifel zu ziehen. Nach ihm äußerte dann auch Dr. Baur in Tübingen Bedenken gegen die Ächtheit des Kolosserbriefes, ohne sie indeß bis jetzt zu begründen. Da er aber die Pastoralbriefe in so viel spätere Zeit verlegt, hauptsächlich wegen der in ihnen gezeichneten Irrlehrer, so läßt sich vermuthen, daß auch in der Polemik gegen den Kolosserbrief die Häretiker, welche darin erwähnt werden, ihm den Hauptgrund gegen die Ächtheit des Briefes bilden, weil dieselben den Häretikern der Pastoralbriefe ganz nahe verwandt sind. Wir beschäftigen uns demnach bloß mit Mayerhoff's Gründen gegen den Pauliniſchen Ursprung des Kolosserbriefes, welche in einer nach seinem Tode herausgegebenen Schrift: der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe (Berlin, 1838), niedergelegt sind. Schon in der Untersuchung derjenigen Gründe, welche gegen die Ächtheit des Epheſierbriefes vorgetragen sind, ward bemerkt, daß es nicht geeignet ist, günstig für die hier in Betracht kommenden kritischen Arbeiten zu stimmen, daß die Gegner des Epheſierbriefes ihre Gründe gegen dieses Schreiben auf die Voraussetzung der Ächtheit des Kolosserbriefes basiren, und umgekehrt die Gegner des Kolosserbriefes ihrer Seits nothwendig die Ächtheit des Epheſierbriefes postuliren; die Kritiker entziehen sich so wechselseitig die Basis ihrer Operationen und machen dadurch ihre ganze Bemühung höchst verdächtig. Nach Mayerhoff soll der Kolosserbrief ein etwa im zweiten Jahrhunderte verfertigter Auszug aus dem Epheſierbriefe seyn, in den die Polemik von dem Urheber eingeflochten ist, um ihm verhaßte Häretiker mit apostolischer Auctorität zu bekämpfen. Diese Vorstellungsweise giebt doch einen nicht durchaus undenkbaren Grund für die Umbildung eines apostolischen Briefes an, während die entgegengesetzte Behauptung, daß der Epheſierbrief eine ausführliche Umarbeitung des Kolosserbriefes sey, ganz außer Stande ist, einen Zweck für ein solches Unternehmen aufzuzeigen, weil dann die Polemik, welche doch gemeiniglich solche Erdichtungen unter apostolischen Namen veranlaßte, geradezu aus dem Kolosserbriefe mit Absicht ausgeschieden seyn müßte. Allein eine solche

Annahme wie die Mayerhoff'sche könnte, im Gegensatz ge
die einstimmigen Zeugnisse der alten Kirche von den früheſten
ten an, nur dann Anspruch auf Anerkennung machen, wenn g
entschiedene, sonnenklare Zeugnisse aufgezeigt werden könnten, w
darthäten, daß der Brief an die Kolosser unpauliniſch sey,
die uralte Tradition der Kirche verworfen werden müsse. Es
darf aber kaum der Erinnerung, daß Mayerhoff nichts der
hat nachweisen können. Im ersten Abschnitte seiner Schrift
schäftigt er sich mit dem sprachlichen Verhältnisse des Briefes
die Kolosser zu den übrigen Pauliniſchen Briefen. Der Styl
Kolosserbriefes ist bisher von den scharfsichtigsten Kritikern
ganz und gar das Gepräge der Pauliniſchen Schreibart an
tragend betrachtet worden; Mayerhoff ist anderer Mein
Allein die Art, wie er die Styldifferenz von den ächten Pau
schen Briefen darzuthun sucht, zeigt, daß er von ganz unhal
ren Principien bei dieser Untersuchung ausgegangen ist. S.
findet er es bedenklich, daß die Worte ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυ
ὑπακούω, ὑπακοή, ἄρα, διὸ, διότι, ἔτι, οὐκέτι, μηκέτι sich
Kolosserbriefe nicht finden, daß γὰρ in demselben nur 6 mal
kommt, während es im Philipperbriefe 17, im ersten an
Theſſalonicher 24, an die Galater 40, an die Korinthier 170,
die Römer 150 Mal vorkommt. Wer auf solche reine Zufä
keiten Rücksicht nehmen und so ernstlich Rücksicht nehmen k
daß er nachzählt, wie oft γὰρ in jedem Briefe vorkommt, sp
sich selbst das Urtheil der Unfähigkeit über Stylverwandsc
oder Styldifferenz mitzusprechen. Bei einem Briefe von wen
Capiteln kann aus ἅπαξ λεγομένοις und ähnlichen Abweichun
nur dann etwas geschlossen werden, wenn sie sich in solchen A
drucksweisen finden, für die der Schriftsteller anerkanntermа
stehende Formen ausgeprägt hat, und selbst dann haben sie
Beweiskraft, wenn sie in Verbindung mit andern entscheiden
Gründen auftreten können. Dergleichen meint Mayerhoff
zweiten Abschnitte seiner Abhandlung (S. 42 ff.) in Abweich
gen in der Denk- und Darstellungsweise zu finden, welche
zwischen dem Kolosserbriefe und den ächten Schreiben Pauli b
geben sollen. Hier beginnt er mit der Bemerkung, daß die D
stellung im Kolosserbriefe ganz der Lebendigkeit, Frische und K

entbehrte, welche die ächten Briefe Pauli auszeichneten*). In dieſen befolge er in dem dogmatiſchen Theile eine ſtreng logiſche Ordnung, „ermüdet aber von dem Kampfe des Gedankendranges und des ſyſtematiſchen Geiſtes“ (!), laſſe ſich dann Paulus in dem paränetiſchen Theile der Briefe gehen, ſo daß in dieſem alles in einander verſchwimme; im Koloſſerbriefe ſey es dagegen gerade umgekehrt, der paränetiſche Theil ſey ganz logiſch geordnet, der dogmatiſche aber biete ein buntes Durcheinander. Wir können dieſer Bemerkung nichts Trifftigeres entgegenſtellen, als wenn wir im folgenden Commentar über unſern Brief den genauen Zuſammenhang auch des dogmatiſchen Theils aufzeigen, ſo wie wir rückſichtlich der paränetiſchen Theile der andern Briefe das völlig Unhaltbare der Mayerhoff'ſchen Behauptung ſchon früher durch die Nachweiſung der guten Ordnung in ihnen hinlänglich dargethan haben, oder in der Folge bei den noch zu erklärenden Briefen darthun werden. Während früher die Kirche Chriſti den Brief an die Koloſſer wegen des Reichthums ſeiner tiefſinnigen, auf kleinen Raum zuſammengedrängten Gedanken vorzugsweiſe bewunderte, entdeckt Mayerhoff Gedankenarmuth in demſelben (S. 46.) und findet dann auch, „obgleich die Lehre des Briefs im Weſentlichen Pauliniſch iſt, in einzelnen Punkten mehr oder weniger Abweichung von der Lehre der ächten Briefe des Apoſtels.“ (S. 59 ff.) Auch hierüber enthalten wir uns hier aller weitern Bemerkungen, indem die Erklärung ſelbſt uns hinlänglich Gelegenheit geben wird, die vollkommene Identität der Lehre unſeres Briefes mit dem Pauliniſchen Lehrbegriff überhaupt darzuthun. Hieran ſchließt ſich im dritten Abſchnitte der Abhandlung Mayerhoff's die Vergleichung der beiden Briefe an die Koloſſer und Epheſier, die nun, wie ſchon bemerkt wurde, ganz im Gegenſatz mit de Wette's und anderer Kritiker Unterſuchungen zu Gunſten des Epheſerbriefes ausfällt. Jedem Unbefangenen wird durch dieſe Widerſprüche die Unmöglichkeit, den Beweis der Nachbildung des

*) Anders urtheilte der große Kenner des Alterthums Erasmus; tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus, ſagt er von unſerm Briefe. Eben ſo findet Böhmer in ſeiner: isagoge in epist. ad Coloss. die Darſtellung im Koloſſerbriefe: viva, pressa, solida, nervis plena, mascula. (c. pag. 160.)

einen oder andern dieser Briefe nach einem echten Pauliniſchen zu führen, hinlänglich klar geworden, und ſomit dadurch nur die Ächtheit beider aufs Neue beſtätigt ſeyn. Eine Widerlegung dieſes Abſchnitts wäre nur möglich bei ſpecieller Verfolgung der von Mayerhoff durchgeführten Vergleichung beider Briefe, die, wie ſich von ſelbſt verſteht, hier nicht unternommen werden kann. Von wem ſie aber auch angeſtellt werden mag, immer wird ſie keinen allſeitig befriedigenden Eindruck zurücklaſſen, indem allerdings richtig iſt, daß, wie wir in der Einleitung zum Epheſierbriefe ſchon ſahen, unſer Brief mit demſelben nahe verwandt iſt und zwar ſo, daß der Koloſſerbrief als der kürzere erſcheint; aber die Behauptung, daß dieſer kürzere Brief von einem Unberufenen gemacht ſey durch ungeſchickte Abkürzung des längeren, immer für diejenigen ſchwer widerlegbar ſeyn wird, welche in der Geiſtesfülle Geiſtesarmuth, in der genaueſten Ordnung Zuſammenhangloſigkeit ſehen oder ſehen wollen.

So bleibt denn nur der vierte und letzte Abſchnitt übrig, in dem Mayerhoff die Irrlehre im Briefe an die Koloſſer beſpricht. Hier ſucht er darzuthun, daß dieſe Irrlehre die des Cerinth ſey, dieſer Häretiker aber erſt nach der Apoſtelzeit gelebt habe und folglich der Brief an die Koloſſer nicht von Paulus ſeyn könne. Das wäre nun allerdings ein richtiger Schluß, wenn die Prämiſſen ſich als erweisbar bewährten; wir hätten dann ein geſchichtliches Moment, welches wir der geſchloſſenen Tradition für den Pauliniſchen Urſprung des Briefes entgegenſtellen könnten; wir kämen damit aus den luftigen Regionen der ſogenannten innern Gründe, d. h. des bloß ſubjectiven Meinens, auf den feſten Boden der Geſchichte. Allein wie Mayerhoff ſelbſt eingeſteht (S. 5.), daß Baur's Bekämpfung der Ächtheit der Paſtoralbriefe aus dem Grunde, weil in ihnen die Lehre der Marcioniten beſtritten werde, fällt mit dem Nachweiſe der Unſtatthaftigkeit dieſer einzigen Annahme, der, wie Mayerhoff zugeſteht, von Baumgarten bereits geliefert iſt; ſo wird auch ſeine Polemik gegen den Pauliniſchen Urſprung des Koloſſerbriefes mit der einzigen Beweisführung fallen, daß keine Nothwendigkeit vorliege, bei der in ihm gezeichneten Irrlehre an Cerinth's Gnoſis zu denken. Dieſe Beweisführung verſuchen wir im Folgenden, nachdem wir die Züge, welche der Koloſſerbrief von der bei ſeinen

erſten Leſern verbreiteten Irrlehre angiebt, ſo wie die verſchiedenen Hypotheſen, welche darüber aufgeſtellt ſind, näher in Erwägung gezogen haben werden.

§. 2. Von der in Koloſſä verbreiteten Irrlehre.

Der Umſtand, welcher den Apoſtel Paulus veranlaßte an die ihm perſönlich nicht bekannten Chriſten in Koloſſä zu ſchreiben, war die Verbreitung bedenklicher Irrlehrer unter denſelben, wie n der benachbarten Gemeine in Laodicea (Kol. 4, 16.), an die Paulus auch geſchrieben hatte, und höchſt wahrſcheinlich in derelben Abſicht ſie zu warnen, indem er verordnet, daß beide Briefe, ie ſich ergänzen mochten, an beiden Orten geleſen werden ſollen. Die Kunde von dieſen Irrlehrern hatte der Apoſtel ohne Zweifel urch Epaphras erhalten, der, wie ſchon bemerkt wurde, damals ei Paulus war und als Gründer der koloſſenſiſchen Gemeine it ihr in nächſter Beziehung ſtand. Koloſſ. 4, 12. bemerkt Paus, indem er Grüße für die Koloſſer von ihm beſtellt, daß Epaphras eifrig in der Fürbitte für ſie ſey, damit ſie im Wilen Gottes gegründet feſt ſtehen mögen gegen alle Verſuchungen. uf welche Art ſich dieſe Irrlehre in Koloſſä verbreitet haben mag, eht aus unſerm Briefe nicht hervor. Paulus bemerkt nicht, daß erſonen von auswärts her ſie dahin gebracht hätten, er nennt uch keine Individuen, die ſie vertheidigten, ſcheidet die Irrenden icht einmal ſtreng von den Rechtgläubigen, ſondern ſpricht ſo ür Geſammtheit der Koloſſergemeine, als ſeyen die Irrenden und reugebliebenen noch in kirchlicher Gemeinſchaft. Dies zeigt beonders die Stelle Kol. 2, 20.: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίσθε;* Man kann hier nicht annehmen, daß bloß die Irrlehrer geredet werden, mit Ausſcheidung der übrigen Gemeine, denn ne ſolche Trennung zweier Elemente iſt nirgends angedeutet, die rmahnungen gehen ohne Unterbrechung fort und beziehen ſich mer auf die ganze Gemeine. Dieſe Darſtellungsform würde wiß ein ſpäterer Verfaſſer nicht gewählt haben; dieſer hätte die retiker ſtreng von den Rechtgläubigen geſchieden auftreten laſ-

sen, und sie als außer der kirchlichen Gemeinschaft stehend kämpft. So wie Paulus hier schreibt, ist es vollkommen den sten Anfängen des christlichen Lebens gemäß. Es zeigten sich die ersten Spuren häretischer Lehre in Kolossä; der Apostel diese im Keim zu unterdrücken und die Irrenden auf den re Weg zurückzuführen. Er hatte keinen Grund, diese Irrthümer böser Absicht abzuleiten, er sah ihren Ursprung in Unerfahre und Schwachheit; deshalb wendet er nicht sogleich strenge M regeln an, Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft und gleichen, sondern er verfährt schonend, er betrachtet und beha die Irrenden noch als Glieder der Gemeine und sucht sie sanftmüthige Aufzeigung ihrer Verirrungen zur Wahrheit zu zuführen. Ganz anders hatte sich die Sache einige Jahre s gestellt, als Paulus die Pastoralbriefe am Ende seines Le schrieb; da war die böse Absicht der Irrlehrer klar ans Lich treten und Paulus durfte demnach nicht mehr unzeitige walten lassen; die krankhaften Glieder mußten jetzt entfernt den, um den ganzen Organismus gesund zu erhalten.

Aus dieser Stellung der kolossensischen Irrlehrer zur Ge läßt sich nun schon schließen, daß bei denselben an kein aus detes System gedacht werden darf. Das schwärmerische, wa phrygischen Volkscharakter lag, und sich im Heidenthum in tischen Cybelecultus Raum gemacht hatte, erzeugte bei Ann des Christenthums ähnliche Bildungen, wie im zweiten Jah derte der in Phrygien entstehende Montanismus zeigt. Die gier hatten das mit gewaltigen geistigen Kräften ausger Christenthum angenommen, aber ohne in wahrer Selbstver nung ihren frühern Richtungen ganz zu entsagen; dadurch en den dann Mischungen von Irrthum und Wahrheit, wie sie in der Schilderung des Apostels von den dortigen Verirru entgegen treten. Überdies mischte sich in Vorderasien Orie sches und Occidentalisches, Juden in ihren verschiedenen Part waren zahlreich dort ansässig*), Neigung zu Speculationen

*) Nach Josephus (Arch. XII. 3.) hatte Antiochus der Große jüdische Familien aus Babylon und Mesopotamien nach Phrygien geführ sich dort anbauen lassen; er erwartete von ihnen Schutz gegen die un eingeborne Bevölkerung.

das Geisterreich war allgemein verbreitet, und zwar nicht bloß in helleniſch-philoſophiſcher Form, ſondern auch in orientaliſch-theoſophiſcher Geſtalt, — nichts war daher natürlicher, als daß das in dieſe gährungsvolle Maſſe eintretende Chriſtenthum von der erregbaren Bevölkerung begierig aufgenommen, aber auch willkührlich entſtellt wird. Bevor wir uns aber nach der Beſchaffenheit der koloſſenſiſchen Irrlehrer näher umſehen, müſſen wir die Vorfrage beantworten, ſind alle vom Apoſtel angegebenen Züge bei denſelben Perſonen vereinigt zu denken, oder ſind es Menſchen von ganz verſchiedener Geiſtesrichtung, welche Paulus bekämpft? Bei weitem die meiſten der neuern Gelehrten nehmen das Erſtere an, nur Heinrichs will, daß in Koloſſä nicht bloß Irrlehrer einer Richtung waren, ſondern Judaiſten, Gnoſtiker und andere Häretiker neben einander. Man muß geſtehen, daß die Darſtellung unſeres Briefes durchaus nicht zu der Zuverſicht berechtigt, mit welcher die Neuern nur Eine Parthei in Koloſſä annehmen. Wäre unſer Brief an eine große Gemeine gerichtet, wie die römiſche war, ſo wäre ſogar natürlicher anzunehmen, daß Paulus vor verſchiedenen irrigen Richtungen warnen wollte. Nirgends ſagt er nemlich, daß dieſelben Perſonen alles das lehrten, was er tadelt; da er, wie wir ſahen, immer an die Gemeine als ſolche ſchreibt, nicht an Einzelne in ihr, ſo erſcheint ganz in der Natur der Sache begründet, daß er die zu vermeidenden Irrthümer an einander reiht, ohne daß daraus folgte, daß dieſelben Perſonen ſie hegen. Man könnte ſogar ſagen, 2, 16. 17. werden zwei Richtungen, die judaiſirende und die gnoſtiſche, geſchieden, indem Paulus nach dem: μὴ οὖν τις, aufs Neue beginnt: μηδεὶς ὑμᾶς κ. τ. λ., und dadurch andeutet, daß er zu etwas Neuem übergehe. Inzwiſchen iſt weder dieſe Stelle, noch irgend eine andere im Koloſſerbriefe entſchieden gegen die Annahme, daß alle vom Apoſtel angegebene Züge bei denſelben Perſonen vereinigt waren, und erwägt man, daß Koloſſä ein kleiner Ort war, in dem ſchwerlich viele Richtungen verbreitet geweſen ſeyn können, daß ferner die Paſtoralſchreiben uns ganz ähnliche Irrlehrer in Epheſus und Kreta vorführen, bei denen verwandte häretiſche Elemente verbunden erſcheinen, als bei den koloſſenſiſchen; ſo wird allerdings wahrſcheinlich, daß dieſelben Perſonen alles das lehrten, was

Paulus rügt, aber über die Wahrscheinlichkeit wird man auch nicht hinausgehen dürfen.

Betrachten wir hiernach die einzelnen Züge des Bildes, welches uns Paulus von den kolossenſiſchen Irrlehrern entwirft*), ſo finden wir zuvörderſt, daß ſie eine jüdiſche Richtung hatten. Sie legten Werth auf die äußere Beſchneidung und Geſetzesbeobachtung (2, 11. 16. 21. 3, 10.), forderten das Halten der Speiſegeſetze des A. T., die Feier der Feſte, Neumonde, Sabbathe. Im Gegenſatz hiergegen hebt Paulus die geiſtliche Beſchneidung in der Wiedergeburt hervor und macht geltend, daß durch Chriſtus die altteſtamentlichen Unterſchiede zwiſchen Juden und Nichtjuden, Beſchnittenen und Unbeſchnittenen aufgehoben ſeyen, daß das Geheimniß Chriſti allen Menſchen, auch den Heiden, kund werden ſolle. Außerdem warnt aber der Apoſtel auch vor einer φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν (2, 8.). Worin ſich dieſe falſche Speculation ausſprach, zeigt beſonders 2, 18 ff. Statt ſich an Chriſtus, als das alleinige Haupt, zu halten, beſchäftigten ſich dieſe Häretiker mit Erforſchungen der Geiſterwelt und widmeten ſogar den Engeln Verehrung. Der Apoſtel bemüht ſich deshalb vor allen, die göttliche Würde Jeſu ins Licht zu ſtellen und darzuthun, daß nicht bloß dem ewigen Gottesſohn alle irdiſchen, ſondern auch alle himmliſchen Mächte ihm unterworfen ſind. Über die angeblichen Einſichten in die Geiſterwelt, welche die koloſſenſiſchen Irrlehrer anempfahlen, und welche, wie es gewöhnlich geſchieht, Dünkel und Aufgeblaſenheit neben ſcheinbarer Demuth erzeugten (2, 18. 23.), giebt uns unſer Brief keine nähern Aufſchlüſſe; aus den Paſtoralbriefen läßt ſich aber entnehmen, daß ſie ſich mit Genealogien der Engel beſchäftigten, alſo vermuthlich nach Art der ſpäteren Gnoſtiker Syygien unter den Engeln annahmen. Was endlich die praktiſch

*) Weitere Bemerkungen über die Häretiker des apoſtoliſchen Zeitalters finden ſich in der Einleitung zu den drei Paſtoralbriefen, in der namentlich die Irrlehrer des Koloſſerbriefes hinſichtlich ihrer Verwandſchaft und Differenz mit den Irrlehrern der Paſtoralbriefe verglichen werden. Wir verweiſen daher auf die ausführlichere Erörterung in der Einleitung zu den Paſtoralbriefen rückſichtlich aller hier entweder gar nicht oder nur kurz berührten Punkte.

Richtung dieſer Häretiker betrifft, ſo bildete ſich unter ihnen eine ſtrenge Aſkeſe aus, was auf die Annahme einer Hyle, als Grund des Böſen, zurückſchließen läßt, obgleich dieſelbe nirgends offen ausgeſprochen wird. Eben ſo wird vom Apoſtel nirgends ausgeſprochen, daß ſich die aſketiſchen Grundſätze der Irrlehrer in Koloſſä bis zur Verwerfung der Ehe und bis zu doketiſchen Anſichten von Chriſto geſteigert hätten. (Vergl. den Comm. zu 2, 21.) Werden dieſe Züge nun auf dieſelben Perſönlichkeiten bezüglich aufgefaßt, ſo entſteht die Schwierigkeit, daß dieſelben etwas Widerſprechendes zu haben ſcheinen. Die craſſen Judaiſten nemlich pflegten von gnoſtiſcher Speculation und falſcher Aſkeſe fern zu ſeyn, die gnoſtiſchen Aſketiker dagegen waren gemeiniglich der äußerlichen geſetzlichen Richtung entgegen. So erklärt ſich, wie die Anſichten der Gelehrten über die Natur dieſer Irrlehrer ſo verſchieden ausfallen konnten. Die meiſten dieſer Hypotheſen widerlegen ſich indeß hinlänglich von ſelbſt. (Vergl. Böhmer's Exegoge pag. 56 sqq. und Bertholdt's Einleit. B. VI. S. 4448 ff.) Die Vorſtellungen Eichhorn's, Schneckenburger's (Beiträge z. Einl. S. 146 ff. und über das Alter der Proſelytentaufe, Beilage S. 189 ff.) u. A., daß hier gar keine Chriſten gemeint ſeyen, ſondern Juden, was man beſonders aus 2, 19. ableiten will, bedarf keiner weitern Betrachtung, denn das οὐ κρατεῖν τὴν κεφαλήν heißt nicht „gar nicht an Chriſtus glauben," ſondern nur: „nicht ſo wie es ſeyn ſollte an Chriſtus feſthalten." Wären dieſe Perſonen nicht Chriſten geweſen, ſo hätte auch die Polemik Pauli gar keinen Zweck; es verſtand ſich von ſelbſt, daß an Nichtchriſten viel zu tadeln war. Eben ſo können die Anſichten Wolf's, Junker's u. A., welche an chriſtliche Platoniker, oder alexandriniſche Logosgelehrte dachten, nicht auf Anerkennung Anſpruch machen, weil darnach die ſtarre geſetzliche Richtung der koloſſenſiſchen Irrlehrer nicht erklärt werden kann, von der die Platoniker und platoniſirenden Judaiſten frei waren. Auch die Behauptung des Grotius, daß die Irrlehre aus Pythagoräiſchen Elementen abzuleiten ſey, oder die Kleuker's und Hug's, daß ſie von der Einwirkung der Magier oder Chaldäer herrühre, ſind nicht bloß unerweislich, ſondern auch unwahrſcheinlich. Daſſelbe gilt auch von J. D. Michaelis Hypotheſe, daß die Schüler des Apollo ſeyen, der die befreundete Stellung die-

ſes Mannes zu Paulus gänzlich entgegen iſt. So bleibt nur die einzige Annahme als haltbar übrig, daß es jüdiſche ſtiker oder Theoſophen waren, welche ihre particulären An mit dem Evangelium in Verbindung zu ſetzen verſucht h Geradezu an Eſſener oder Therapeuten dabei zu denken, Zachariä, Storr u. A. wollten, iſt zwar deshalb w rathſam, weil dieſe geſchloſſene Geſellſchaften bildeten und wahrſcheinlich iſt, daß ſie ſich vor der Zerſtörung Jeruſalem Judäa und Ägypten in die andern Provinzen des römiſchen R verbreitet haben. Allein wir bedürfen auch keiner Anknüpfur ſolche beſtehende Partheien, um die Vermiſchung jüdiſcher ſophie mit dem Chriſtenthum zu erklären. Theoſophiſche und tiſche Richtungen mancher Art, formlos und ohne ſchon ei ſtimmtes Gepräge angenommen zu haben, waren in der a liſchen Zeit unter Heiden und Juden verbreitet (man vergl. was Joſephus [vita cap. 2.] von einem gewiſſen Banu zählt). Jene Aſketen in Rom, von denen Paulus ſchreibt (14.), ſpäter die Erſcheinung des Cerinth's und der gnoſt Ebioniten, von deren Richtung ſich ein merkwürdiges De in den Klementinen erhalten hat, beweiſen hinlänglich, wi eine theoſophiſch-aſketiſche Richtung, wie ſie in dem S der Kabbala vorlag (vergl. die Einleit. zu den Paſtoralbr mit ſtreng geſetzlicher Richtung im Judenthum verſchmelzen k und von dieſer aus war denn auch eine ſolche Coalition verſchiedenen Richtungen im Chriſtenthume möglich. Die n Forſcher, namentlich Neander und Böhmer, ſtimmen in Auffaſſung der Beſchaffenheit der koloſſenſiſchen Irrlehrer üb und der Sache nach ſchließt ſich ihnen auch Mayerhof Dieſer Gelehrte folgert nur, wie ſchon bemerkt ward, au Verwandſchaft der Häretiker in Koloſſä mit Cerinth's tung, daß der Verfaſſer unſeres Briefes dieſen ſelbſt mit Anhängern bekämpft habe; weil aber Cerinth ſpäter als P lebte, müſſe der Brief an die Koloſſer als unächt betrachtet den. Hiergegen iſt indeß zu bemerken, daß uns die Leben häftniſſe des Cerinth bei weitem nicht genau genug bekannt um mit Gewißheit ſagen zu können, er habe noch nicht zur Pauli gelebt. Daß er mit dem Evangeliſten Johanne Epheſus zuſammen war, wird uns von ſo ſichern Zeugen b

tet, daß nur die äußerste Willkühr ihre Aussagen in Zweifel ziehen kann. (Vergl. Neander's K. Gesch. Bd. II. S. 672.) Von einem Verhältnisse Cerinth's zu Paulus wissen wir allerdings nichts Sicheres, denn der unkritische Epiphanius, der den Apostel in allen seinen Briefen gegen Cerinth kämpfen läßt, kann hier natürlich nicht in Betracht kommen; allein dessen ungeachtet hätte Cerinth schon damals wirksam gewesen seyn können, wir haben mindestens kein entschiedenes Zeugniß, das diese Annahme verböte, unmöglich kann also auf eine so ungewisse Sache ein Beweis basirt werden gegen eine auf die unumstößlichsten Zeugnisse sich gründende Schrift. Sodann aber nöthigt nichts anzunehmen, daß eben Cerinth und seine Anhänger im Kolosserbriefe bekämpft sind; dieser Irrlehrer hat ja die Geistesrichtung, welche sich in seinem System ausspricht, nicht zuerst angeregt, sie war vielmehr schon vor ihm in weiten Kreisen verbreitet; Cerinth nahm sie nur in sich auf, verarbeitete sie in seiner Weise und wußte viele dafür zu gewinnen. Die ganz allgemeine Haltung, welche die Darstellung der Irrlehren in unserm Briefe an sich trägt, wie wir sahen, spricht deutlich dafür, daß sich noch keine Individualität gefunden hatte, welche die Geistesrichtung, die sie voraussetzen, selbstständig in sich aufgenommen und in eine charakterisch ausgeprägte Form gebracht hätte. Cerinth mag daher, als Paulus schrieb, schon in Kolossä gewesen seyn und sich zu diesen Ansichten bekannt haben, aber schwerlich hat er schon Einfluß geübt und sich jener Richtung selbstständig bemächtigt gehabt.

Dem Hauptinhalte nach geht also der Kolosserbrief gegen Irrthümer, welche längst dahin geschwunden sind, während uns das Wort der Wahrheit, das sie verscheuchte, unverletzt geblieben ist. Dieses Wort übt auch immer noch seine zerstörende und aufbauende Kraft. Ist nemlich gleich die Form des Irrthums verändert, so bleibt doch das Wesen desselben in allen Zeiten der Kirche dasselbe, weil er sich aus dem sündigen Herzen immer von neuem gebiert; er bedarf daher auch unaufhörlich der Widerlegung durch das Wort Gottes. Der Kern des Irrthums, welcher die Kolosser zu bestricken anfing, besteht aber darin, eine Weisheit und eine Heiligkeit zu suchen außer Christo, in eigen gemachten Gebilden der Phantasie oder der Anschauung, in Werken des Gesetzes, der Kasteiung, der Ertödtung, ein Bestreben, mit dem, in

welcher Form es sich auch darstellen möge, immer die giftige Pflanze des Dünkels und der Aufgeblasenheit im Herzen aufwächst. Hiergegen gilt zu allen Zeiten, und vorzugsweise auch in der unsrigen, die so reich an eigner Weisheit ist, das Wort Pauli: in Christo sind verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (Kol. 2, 3.); wer sie hebt, gewinnt den größten Schatz zugleich mit, die Demuth, welche sich bei eingebildeter Menschenweisheit niemals finden läßt.

§. 3. Gedankengang des Briefes.

Der Brief an die Kolosser zerfällt, wie die übrigen Briefe Pauli, in zwei Theile, in deren erstem (von 1, 1—2, 23.) das dogmatische Element vorherrscht, im zweiten (von 3, 1—4, 18.) dagegen das ethische.

Den ersten Theil zerlegen wir weiter in zwei Paragraphen, von denen der erste (1, 1—23.) nach dem Gruße den Dank gegen Gott für den Glauben der Leser ausspricht und die Fürbitte Pauli für ihr Wachsthum in der Erkenntniß und in allem guten Werk enthält. Die Erfüllung dieser Bitte stellt der Apostel als verbürgt dar durch Christus und seine Erlösung, dessen Person in seiner ewigen Gottheit, als durch den alles geschaffen ist und in dem alles sein Bestehen hat, als Haupt der Kirche und Erstling von den Todten beschrieben wird. Als der Herr über alles hat Christus alles versöhnt durch sein Blut; auch sie, die Leser des Briefes, hat er versöhnt, damit sie statt ihres früheren gottentfremdeten Zustandes heilig und unbefleckt seyn möchten, wenn sie anders fest im Glauben und in der Hoffnung des Evangeliums ständen, dessen Diener er (Paulus) sey. Im zweiten Paragraphen (1, 24—2, 23.) spricht der Apostel seine Freude über diesen seinen Apostelberuf bei allen Beschwerlichkeiten desselben aus, indem diese Leiden selbst der Kirche Christi zum Heil dienen müßten. Als Diener des Evangeliums habe er nemlich den Beruf, alles mit dem Evangelium zu erfüllen und alle Menschen (Heiden wie Juden) zu belehren und vollkommen in Christo darzustellen. Dahin wirke er denn mit aller Kraft, und sorge demnach namentlich für sie, die Christen in Kolossä, wie in Lao-

dica, indem er sie zur Erkenntniß Gottes und Christi, in dem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen seyen, zu bringen suche. Er sage dies, um sie zu warnen vor falscher menschlicher Weisheit, welche außer Christo gesucht werde, in dem doch die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne und dessen erlösende Kraft sie selbst an ihren Herzen erfahren hätten. Sie mögten sich nicht wieder ins Joch des Gesetzes fangen und durch eine aufgeblasene Weisheit von Christo abziehen lassen; denn wer mit Christo den Anfängen des geistlichen Lebens abgestorben sey, dürfe sich nicht wieder zu einem selbstgewählten, das Heil in Werken suchenden Gottesdienst zurückbringen lassen.

Im zweiten Theile enthält der dritte Paragraph (3, 1—17.) die allgemeinen ethischen Vorschriften an die Leser, als solche, die mit Christus auferstanden sind, auch zu suchen, was droben ist, und allem, was irdisch und sündlich ist, abzusagen. Sie mögten zu dem Ende den neuen, nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen anziehen mit allen seinen Tugenden, vor allen die Liebe in sich herrschen lassen und den Frieden, und in wechselseitiger Belehrung und Erbauung Gott und dem Vater für das ihnen widerfahrene Heil danken. Der vierte und letzte Paragraph (3, 18—4, 18.) beschäftigt sich endlich mit Ermahnungen für die speciellen Verhältnisse des Familienlebens, woran sich am Schluß des Briefes eine Verweisung auf Tychikus, den Überbringer dieses Briefes, wegen näherer Nachrichten von der Person des Apostels anreiht. Grüße und der Auftrag, diesen Brief den Christen in Laodicea mitzutheilen, und dagegen den an die Laodicener gerichteten auch in Kolossä vorzulesen, füllen die letzten Verse des Briefes, dem der Apostel noch durch einen eigenhändigen Gruß das Siegel der Ächtheit aufdrückt.

§. 4. Literatur.

Außer mehrern Schriften, welche sich speciell mit der Einleitung in den Kolosserbrief beschäftigen, als von C. G. Hoffmann (Lips. 1749. 4.), Böhmer (isagoge in epist. ad Col. theol. hist. critica, Berol. 1829. 8.), Rheinwald (de pseudodoctoribus Colossensibus, Bonnae, 1834. 4.), Osiander über die Colossensischen Irrlehrer in der tübinger Zeitschrift (Jahrg. 1834.

§. 4.) haben wir folgende ſpecielle Commentare anzuführen. Von Davenant (expositio epist. ad Col. Genevae, 1655. 4.), Georg Calixt (expos. litteralis. Brunsvicae, 1654. 4.), Salomo van Till (Amstelod. 1726. 4.), Storr (in ſeinen opusc. acad. Tom. II. pag. 120—241.), Junker (Mannheim, 1828.), Flatt (edirt von Kling, Tübingen, 1829.), Bähr (Baſel, 1833.), Böhmer (Breslau, 1835.), Steiger (Erlangen, 1835.).

Erklärung des Briefes an die Koloſſer.

1.

Erſter Theil.

(1, 1—2, 23.)

§. 1. Dankſagung für den Glauben der Leſer und das Heil in Chriſto.

(1, 1—23.)

Der Gruß (1, 1. 2.) bietet nichts Eigenthümliches dar, indem über die Namensform der Stadt Koloſſä und die verſchiedenen Lesarten in V. 2. bereits in der Einleitung zu dieſem Briefe (§. 1.) das Nöthige bemerkt worden iſt. Am Schluß von V. 2. fehlt bei dem Segenswunſch in den Codd. B D E und mehrern Minuskeln das gewöhnliche *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Bei dem Feſtſtehenden dieſer Formel in den Pauliniſchen Briefanfängen erklärt ſich allerdings die Auslaſſung der Worte nicht ſo leicht als ihr Zuſatz; indeß hat Lachmann doch nicht gewagt, ſie ganz zu ſtreichen; die Worte könnten auch durch Zufall in einigen Codd. ausgelaſſen ſeyn.

3. 4. Ganz wie Epheſ. 1, 15 ff. beginnt Paulus auch hier mit Dankſagung gegen Gott und Erwähnung ſeiner Fürbitte für die koloſſenſiſchen Chriſten wegen ihres Glaubens und ihrer Liebe, alſo wegen ihrer chriſtlichen Seelenſtellung, von der der Apoſtel indeß nur durch Mittheilung Anderer (namentlich des Epa-

phraſ V. 8.) Kunde hatte (ἀκούσαντες), nicht durch eige
ſchauung, weil er die Gemeine in Koloſſä weder geſtiftet,
beſucht hatte (vergl. Einl. §. 1.). Was die Verbindung der
betrifft, ſo knüpft man πάντοτε richtiger an das Folgende,
das Vorhergehende, denn die unaufhörliche Fürbitte für di
erſcheint hier als das wichtigere Moment. In εὐχαριστ
ſpricht ſich das Dankgebet des Apoſtels aus, welches er in
ment des Schreibens und durch daſſelbe ausſprach, dageg
Fürbitte ſoll als fortgehend dargeſtellt werden und begründe
auf das, was Paulus gehört hatte vom Glaubensleb
Koloſſer. So auch V. 9., wo dieſer Gedanke wieder aufg
men und weiter ausgeführt wird. Die Liebe wird wieder
Epheſ. 1, 15.) als Bruderliebe aufgefaßt, weil ſich die ch
Liebe zunächſt als ſolche darſtellt, ohne daß damit die allg
Liebe ſoll beeinträchtigt werden. V. 3. lieſt Cod. B für τῷ
καὶ πατρὶ, wie Paulus gewöhnlich ſchreibt, τῷ Θεῷ πατρὶ
aber τῷ Θεῷ τῷ πατρὶ, welche letztere Lesart Lachmann i
Text aufgenommen hat. In der That ſcheint ſie den Vorz
verdienen, indem leicht die ungewöhnlichere Ausdrucksweiſe
gewöhnliche umgeſtaltet werden konnte. — Für περὶ iſt
B D F G ὑπὲρ vorzuziehen. — V. 4. iſt die Lesart ἣν ἔχετε
τὴν ἀγάπην durch ſo viele und bedeutende Codd. bezeugt, n
durch A C D E F G, daß man nicht anſtehen kann, ſie für d
ſprüngliche zu erklären, um ſo mehr, als die Lesart τὴν aus
1, 15. hier in den Text gekommen zu ſeyn ſcheint.

5. Den Glauben und die Liebe der Chriſten in K
ſtellt Paulus als bedingt dar durch die vermittelſt des Evange
ihnen gezeigte Hoffnung. Auch hier wieder verſchmäht der
ſtel nicht den Blick auf den göttlichen μισθὸς zu richten, de
der Erlöſer ſelbſt den Seinigen nicht ſelten vorhält. Die
iſt demnach hier, nicht wie 1 Theſſ. 1, 3., die ſubjective
nung, ſondern die objective, d. h. der gehoffte Gegenſtand
Seligkeit im Reiche Gottes. Sie wird bezeichnet als ἀποκ
ἐν τοῖς οὐρανοῖς, um theils ihr ſicheres Aufbewahrtſeyn,
ihr noch nicht Gegenwärtigſeyn anzudeuten. Das Daſeyn
ſolchen himmliſchen Hoffnung kann aber der Menſch nicht
ſich ſelbſt erſchließen, er vernimmt es nur im Worte der W
heit, welches iſt im Evangelium. (Τοῦ εὐαγγελίου iſt als

appos. zu fassen. In diesem haben die Kolosser von jener Hoffnung schon hier (vor der Erfüllung) Kunde erhalten. So ist nemlich das προηκούσατε zu fassen, nicht, wie Böhmer will, mit Beziehung auf den Brief des Apostels, wie wenn der Sinn wäre: „von der ihr schon vor der Abfassung dieses Briefes gehört habt." Denn daß dies der Fall war, ging ja schon aus dem vorhergehenden ἀκούσαντες zur Genüge hervor. Auch in den folgenden Worten: τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, καθὼς καὶ κ. τ. λ. ist nicht das nackte Factum, daß in Kolossä das Evangelium gepredigt wird, berichtet; die Anführung desselben wäre völlig leer, da die Existenz des Glaubens nothwendig die Predigt des Evangeliums voraussetzt. Vielmehr will der Apostel in diesem Zusatz die Natur des Evangeliums, als eines der ganzen Menschheit angehörigen Schatzes, hervorheben, der eben deshalb auch ihnen (den Kolossern) nicht vorenthalten werden durfte: „das zu euch gelangt ist, wie es auch (seiner Bestimmung gemäß) in der ganzen Welt ist." Der Grund, um dessentwillen der Apostel die Universalität des Christenthums hier hervorhebt, ist derselbe, welcher ihn am Schluß des Capitels (1, 27 ff.) veranlaßt, so oft zu wiederholen, daß er alle Menschen belehre, ermahne; nemlich die Opposition gegen die einseitige Richtung der judaistischen Irrlehrer, welche das Evangelium als zunächst bloß für die Juden bestimmt ansahen. Daher darf auch nicht mit Böhmer das ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ als Hyperbel gefaßt werden, denn wenn auch, als Paulus diese Worte schrieb, faktisch das Evangelium noch nicht allgemein verbreitet war, so hat es doch in seinen ersten Anfängen schon die Tendenz und die Energie, die Welt zu erfüllen und zu beherrschen; von dem Bewußtseyn dieser aus spricht der Apostel prophetisch das Künftige als bereits realisirt aus (vergl. zu 1, 23.). In dem τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς ist übrigens ein Gegensatz gegen die ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu sehen; während die Herrlichkeit und Seligkeit im Reiche Gottes noch fern ist, ist den Gläubigen im Worte der Wahrheit ihr beseligender Inhalt schon gnädig nahe.

6. Hier ist die Verbindung der Worte streitig in Folge abweichender Lesarten; in einem dreifachen καθὼς καὶ bewegt sich die Rede des Apostels fort, zwar fehlt in dem dritten das καὶ in sehr vielen und bedeutenden Codd., allein die Auslassung ist weit

erklärlicher, weil es bereits zweimal vorhergegangen war, al
Zusatz desselben. Sodann aber lesen A C D im Anfange
V. 6. καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἔστι καρποφορούμ
Dadurch wird der Satz καθὼς — κόσμῳ vom Vorhergeh
abgetrennt und ans Folgende angeschlossen, was die große I
venienz mit sich führt, daß dann die Worte: καθὼς καὶ ἐν
zu dem Anfange des Satzes: καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κό
sich nicht fügen, indem natürlich die Kolosser mit in der g
Welt befaßt zu denken sind. Mit Recht haben daher E
ger, Bähr u. A. καὶ ἔστι καρποφορούμενον beibehalten
bei καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ergänzt ἔστι. Das
des Wortes der Wahrheit in der Welt soll also näher nich
unfruchtbar, sondern als wirksam dargestellt werden; nach
zeugenden Kraft bringt es in den Seelen derer, welche es
nehmen, Früchte hervor; und so eben hatte es sich auch i
Kolossern gezeigt von dem Augenblicke an, da sie von der
Gottes (nemlich in Christo, als dem Object der Predig
Evangeliums) gehört und das Gehörte wahrhaft erkannt h
Eine Schwierigkeit bildet aber das καὶ αὐξανόμενον, das
wahrscheinlich nach A B C D E F G für ächt zu halten und i
Text aufzunehmen ist, wiewohl es aus V. 10. hier eingesc
seyn könnte. Es scheint aber der Begriff des Wachsens
Fruchtbringen vorhergehen zu müssen, nicht aber darauf folge
können. Die Beziehung des καρποφορεῖσθαι aufs intensive,
ξάνεσθαι aufs extensive Wachsen, ist nach der Erwähnung:
θὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἔστι, offenbar nicht angem
Dem Zusammenhange entsprechender ist, αὐξάνεσθαι auf
Wachsen und Reifen der Früchte selbst zu beziehen, wozu die
rallele V. 10. auch am besten paßt. Mit dem Hervorbringen
Früchte ist die Wirksamkeit des Wortes der Wahrheit noch
beschlossen, es arbeitet vielmehr fort und fort dahin, die Fr
immer ausgereifter und vollendeter darzustellen, so daß also
Fruchtbringen selbst ein Wachsthum anzuerkennen ist. Fra
kann die Fassung des ἐν ἀληθείᾳ seyn. Daß darin keine Zu
beziehung auf den λόγος τῆς ἀληθείας (V. 5.) liegt, daß
ἐν ἀληθείᾳ nicht mit χάρις τοῦ Θεοῦ verbunden werden dar
dem Sinne: „Gnade Gottes in der Wahrheit," geht aus
Fehlen des Artikels entschieden genug hervor. Das ἐν ἀλη

n nur als adverbialiſche Nebenbeſtimmung zu dem ganzen Satz
ißt werden, wodurch die Natur der ἐπίγνωσις als eine wahr-
te, im Gegenſatz gegen eine bloße Scheinerkenntniß der Gnade
ttes, wie ſie in den Irrlehrern ſich darſtellte, bezeichnet werden
. (Vergl. Bähr z. d. St. und Winer's Gr. S. 128.)
ein das καθὼς καὶ ἐμάθετε weiſt, wie ſchon Steiger richtig
rkennt, auch noch auf eine Beziehung des ἐν ἀληθείᾳ auf den
anken in V. 7. hin; Paulus beſtätigt darin die Predigt des
phras in Koloſſä als die ächt apoſtoliſche (vielleicht mit Rück-
t auf Verdächtigungen, welche von Seiten der Irrlehrer
n Epaphras und ſeine Lehre ausgeſtreut ſeyn mogten), und
weiſt damit die dortigen Chriſten an dieſe, als die einzig wah-
im Gegenſatz gegen die eigenmächtige Entſtellung des Evange-
is, welche ſich die Irrlehrer erlaubt hatten.

7. 8. Die hier ausgeſprochene Beſtätigung der Lehre und
timirung der Perſon des Epaphras iſt in ſofern wichtig, als
us hervorgeht, wie ſich die Apoſtel als die eigentlichen Inha-
der reinen evangeliſchen Wahrheit betrachteten und geltend
hten. Wen ſie nicht anerkannten, der war eben damit von
Leibe Chriſti, der wahren Gemeine des Herrn, ausgeſchloſ-
ganz dem Worte des Erlöſers gemäß: „wie mich der Vater
ndt hat, ſo ſende ich euch" (Joh. 20, 21.), „wer euch hört,
hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich." (Lc.
16.) Die Apoſtel waren Stellvertreter Chriſti, (2 Kor. 5, 20.
r ſind Botſchafter an Chriſti Statt, denn Gott vermahnet
) uns,") die apoſtoliſchen Gehülfen waren wieder Stellvertreter
Apoſtel. Dieſe Stellung weiſt Paulus hier dem Epaphras
rücklich an, indem er ihn nicht nur als ſeinen geliebten Mit-
ht (vergl. 4, 7. σύνδουλος ἐν κυρίῳ, bei den LXX. ſteht
ür כְּנָתָה Esra 4, 7. 9. 5, 3. 6. 6, 13.), ſondern auch
ὸς διάκονος τοῦ Χριστοῦ an ſeiner (des Apoſtels) Statt
it. Zwar lieſt der text. rec. πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος,
n die Codd. A D G leſen ὑπὲρ ἡμῶν, was leicht in ὑμῶν
ndert werden konnte, aber ſchwerlich ὑμῶν in ἡμῶν. Mit
t hat daher Lachmann ἡμῶν in den Text aufgenommen.
gens war von der Perſon des Epaphras ſchon in der Ein-
ng (§. 1.) die Rede. Nach 4, 12. ſcheint er ein geborner Ko-
ſſer geweſen zu ſeyn. Paulus hatte ihn vielleicht während

ſeines langen Aufenthalts in Epheſus in die Umgegend ausgeſendet und in den Städten Aſiens und Phrygiens, welche er nicht ſelbſt berühren konnte, durch ihn das Evangelium verkündigen laſſen. Epaphras war es nach V. 8. auch, der dem Apoſtel Kunde über die Lage der Gemeine in Koloſſä gegeben hatte; wenn hier bloß von der Liebe der dortigen Chriſten die Rede iſt, von der Epaphras den Paulus benachrichtigte, ſo ſind damit andere Nachrichten, namentlich über die drohenden Irrlehrer, nicht ausgeſchloſſen, Paulus findet ſich nur nicht veranlaßt, dies gleich im Eingange ſchon hervorzuheben. Durch den Zuſatz ἐν πνεύματι ſoll übrigens die Liebe der koloſſenſiſchen Chriſten als eine durch den h. Geiſt entzündete bezeichnet und ſomit von der bloß natürlichen Liebe unterſchieden werden.

9. Ganz wie Epheſ. 1, 15. nimmt Paulus im Folgenden den ſchon V. 3. berührten Gedanken ſeiner fürbittenden Thätigkeit wieder auf und führt aus, was er den Chriſten in Koloſſä erbitte. Er bezeichnet dieſe ſeine Fürbitte zuvor als eine ununterbrochene ſeit dem Tage, da er von ihnen und ihrem Glaubensleben gehört habe. (Διὰ τοῦτο verknüpft V. 9. ſo mit dem Vorhergehenden, daß das in den Koloſſern vorhandene Leben für den Apoſtel das Motiv war, zu bitten für die Vollendung ſeiner Leſer in demſelben. — Αἰτεῖσθαι nach προσεύχεσθαι bezeichnet das Moment des Bittens in dem allgemeinern Begriff des Betens. — Über den Gebrauch von ἵνα nach Verbis des Befehlens, Bittens u. ſ. w. vergl. Winer's Gr. S. 310 f. — Die Conſtruction des πληροῦσθαι mit dem Accuſativ iſt ganz regelmäßig. Vergl. Winer's Gr. S. 205 f.)

Der Apoſtel wünſcht und erbittet nun ſeinen Leſern die Erfüllung mit der Erkenntniß des göttlichen Willens, die ſich in aller Weisheit und geiſtlichen Einſicht kund giebt und bewährt. Über die Begriffe σοφία und σύνεσις ward ſchon zu Epheſ. 1, 8, welche Stelle der unſrigen parallel ſteht, das Nöthige bemerkt. Die Idee des Erfülltwerdens mit der Erkenntniß des göttlichen Willens iſt daraus zu erklären, daß die ἐπίγνωσις für Paulus keine Reflexionsthätigkeit iſt, wofür allerdings πληρωθῆναι nicht paſſen würde, ſondern eine weſentliche Anſchauung, welche bedingt wird durch die Mittheilung des h. Geiſtes. Der Gedanke wäre demnach ſo zu umſchreiben: „daß ihr erfüllt werden

nöget durch den h. Geist und vermittelst seiner Erleuchtung die Erkenntniß empfanget." Die Erkenntniß wird aber durch den Zusatz τοῦ θελήματος αὐτοῦ als praktische Erkenntniß im Gegensatz gegen eine unfruchtbare theoretische Erkenntniß, wie sie die Irrlehrer erstrebten, bezeichnet. (Vergl. zu 2, 8. 23.) Ganz verfehlt ist hiernach Steiger's Ansicht, der zu dieser Stelle γνῶσις und ἐπίγνωσις so unterscheiden will, daß unter γνῶσις die rege Erkenntniß, ohne vollständige Einsicht in das Wesen verstanden wird, während ἐπίγνωσις ein Erkennen ins Specielle aus Nachdenken und Intention seyn soll. Das Schwankende seiner Ansicht geht schon daraus zur Genüge hervor, daß er neben dieser Bestimmung eine andere beibringt. Bald, meint er, stehe ἐπίγνωσις über, bald unter der γνῶσις, sey das letztere der Fall, dann bezeichne γνῶσις die volle, reine Erkenntniß der Dinge, wie sie in intellectueller Anschauung entsteht, dagegen ἐπίγνωσις sey dann das Resultat partieller Erforschung auf mühevollerem Wege. Wie schon bei der Erklärung des Epheserbriefes (zu 1, 17.) bemerkt ward, ist zwischen γνῶσις und ἐπίγνωσις durchaus kein specifischer Unterschied, in der Sprache des N. T. und Pauli insbesondere, anzunehmen; beide Ausdrücke bezeichnen immer die unmittelbare Vernunfterkenntniß durch Vernehmen des Ewigen vermittelst des νοῦς in der Erleuchtung des h. Geistes (vergl. zu 1, 3.); dagegen die Einsicht, welche auf verstandesmäßigem Wege durch Reflexionsthätigkeit gewonnen wird, heißt φρόνησις oder σύνεσις. (Vergl. meine opusc. acad. pag. 156 sqq.)

10. Aus der wahren praktischen Gotteserkenntniß folgt von selbst ein äußerer Wandel, der des Herrn würdig ist, d. h. ihm zur Ehre gereicht. In dem Infinitiv περιπατῆσαι ist nicht eine weitere Bitte zu sehen, wie wenn er dem ἵνα πληρωθῆτε coordinirt wäre, sondern das περιπατῆσαι ist abhängig zu denken von der Erkenntniß des göttlichen Willens, so daß der Sinn der Worte ist: „um (vermittelst dieser Erkenntniß) des Herrn würdig wandeln zu können," worin der Gedanke liegt, daß dies ohne dieselbe unmöglich ist. In dem εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν ist dann das Ziel des ächt christlichen Wandels angedeutet, „dem Herrn in jeder Hinsicht wohlzugefallen." (Ἀρέσκεια findet sich im N. T. nicht weiter. Bei den Profanschriftstellern wird es tadelnd in der Bedeutung „Gefallsucht" gebraucht. [Vergl. Theophr. char. c. 5.]

Gewöhnlicher iſt bei Paulus εὐδοκία. — Über das Verhäl
von καρποφορεῖν und αὐξάνεσθαι vergl. zu V. 6. Beides
hier deutlich auf die Werke bezogen, durch den Zuſatz: ἐν π
ἔργῳ ἀγαθῷ, d. h. in Werken, die, als aus dem Glauben
der Liebe geboren, wahrhaft Gott gefällig ſind. — Durch
Worte τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ wird das Fruchtbringen als
wirkt durch die V. 9. bezeichnete Gotteserkenntniß dargeſ
Zwiſchen der Erkenntniß Gottes und ſeines Willens iſt kein
terſchied zu ſuchen, denn jede wahre Erkenntniß Gottes iſt
die ſeines Willens, weil Gottes Weſen nicht von ſeinem Wi
zu trennen iſt. Die Lesart des text. rec. εἰς τὴν ἐπίγνωσιν
äußere und innere Gründe aufs Entſchiedenſte gegen ſich.)

11. Die Beſchaffenheit derjenigen, welche Frucht brin
können in jeglichem guten Werk, wird näher dahin beſtimmt,
ihnen die dazu erforderliche geiſtige Kraft durch Gott ertheilt
„als ſolche, die in aller Kraft gekräftigt ſind nach der Macht
ner (d. i. Gottes) Herrlichkeit.“ (Über das Verhältniß von
ναμις und κράτος vergl. die Bemerkungen zu Epheſ. 1, 19.
Über κράτος τῆς δόξης vergl. zu Epheſ. 1, 6. 12. 14. 18.)
kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß durch das δυναμούμενοι κατὰ
κράτος, „gekräftigt, gemäß ſeiner Kraft,“ die Kräftigung
Gläubigen als eine von Gott herſtammende bezeichnet werden
Gott ſelbſt erfüllt durch ſeinen Geiſt in ihnen ſeinen Wil
Ganz dem Worte entſprechend: „bei Gott iſt kein Ding unm
lich,“ und: „dem, der glaubt, ſind alle Dinge möglich,“ denn
iſt es, der im Gläubigen wirkt. (Vergl. den Comm. zu Mt.
26. Mr. 9, 23.) Aber bei ἐν πάσῃ δυνάμει darf nicht
Θεοῦ ergänzt werden, vielmehr weiſt πάσῃ deutlich auf die M
nigfaltigkeit der menſchlichen Lagen und Bedürfniſſe und der
ſie erforderlichen Kraft hin. Dieſe Lebensformen, in denen
Kraft Bedürfniß iſt, werden näher bezeichnet durch: εἰς πᾶ
ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν. Paulus denkt an Zeiten der Le
und Anfechtungen verſchiedener Art, wie ſie damals alle Ge
nen betrafen, in denen die Gläubigen Geduld und Langmuth
bewähren haben, und zwar nicht etwa in kopfhängeriſ
Mißmuth, ſondern mit Freuden, als auch darin Gottes
len erfüllend. Freilich werden von mehrern kritiſchen Autorit
die Worte μετὰ χαρᾶς an das folgende εὐχαριστοῦντες a

ſſen, allein ſchon Steiger und Bähr haben ſich mit Recht
:gen erklärt. In dem εὐχαριστεῖν liegt nemlich an ſich ſchon
Begriff der freudigen Hingabe in Gottes Willen, die ὑπο-
ὴ und μακροθυμία bedürfen aber der nähern Beſtimmung
ḥ μετὰ χαρᾶς, um ſie als ächt chriſtliche zu charakteriſiren.

12. Aus der in den vorhergehenden Verſen beſchriebenen
:lenſtellung geht das Dankgebet gegen Gott als Ausfluß her-
. Wer nemlich in Gottes Kraft Früchte in guten Werken
ıgen kann, findet darin eine unausſprechliche Freude, deren Em-
ıdung ihn zum Danke gegen den Vater des Lichts antreibt, der
wiedergeboren hat zu ſolchem Daſeyn, und zugleich eine Bürge
ıſt ſeiner künftigen Seligkeit; er ſieht, daß er für das heilig-
ch Gottes durch den Geiſt tüchtig gemacht iſt, daß er es hier
ın in ſich trägt und ihm daher auch einſt ſicher angehören wird.
ch dieſem Zuſammenhange hebt Paulus hier den Vaterbegriff
m Bewußtſeyn der Kindſchaft aus) und das Tüchtiggemacht-
ı hervor. Zwar variiren die Lesarten auch hier, wie V. 3.,
, indem für τῷ πατρὶ bald τῷ θεῷ πατρὶ, bald τῷ
ῷ τῷ πατρὶ u. A. geleſen wird. Aber dieſe Varianten erklä-
ſich genügend daraus, daß ὁ πατὴρ ſonſt nie allein in den
ılıniſchen Briefen vorkommt. Über den Begriff des ἱκανόω
gl. man 2 Kor. 3, 6. Die Aoriſtform deutet auf eine ein-
ige göttliche Action hin, wodurch die Gläubigen tüchtig gemacht
, nemlich auf das Werk Chriſti, wie es V. 13. 14. beſchrie-
wird. (Cod. D G leſen καλέσαντι für ἱκανώσαντι, Cod. B
beides neben einander. Ohne hinreichenden Grund hat Lach-
nn dieſe letztere Lesart aufgenommen. Ohne Zweifel iſt ἱκα-
ανττι die richtige Lesart. Wenn man aber das Tüchtiggemacht-
en auf die ſubjective Seelenſtellung bezog, konnte man leicht
ſtoß daran nehmen, weil ja in keinem die Tüchtigkeit abſolut
ıſirt war, und deshalb glauben, es müſſe dafür καλέσαντι
ſtituirt werden.) In den Schlußworten des Verſes wird end-
das Ziel angegeben, für das Gott der Vater ſeine Kinder
ɔtig macht, nemlich εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων.
e Heiligen, d. i. alle Wiedergebornen, wahren Kinder Gottes,
Einheit gedacht, haben ein gemeinſames κλῆρος (נַחֲלָה), wo-
ı jeder Einzelne ſein μερὶς (חֵלֶק oder חֶלְקָה) hat. Ähnlich
ɜt es Joh. 14, 2.: „in meines Vaters Hauſe ſind viele Woh-

nungen." Hier entſpricht das Haus dem κλῆρος, die Wohnungen darin jedem einzelnen μερὶς. Die Frage, ob Paulus hier an das irdiſche Reich Gottes, oder an die himmliſche Welt denke, iſt in ſofern müßig, als hier eben nicht unterſchieden werden ſoll zwiſchen den verſchiedenen Formen, wie ſich das Vollkommene verwirklicht. Jene Welt iſt, ohne weitere Unterſcheidung, dieſer ſündebehafteten irdiſchen Welt, als ein Erbtheil des Vaters an die Kinder, entgegengeſtellt. Verwandt mit dem Ausdruck in unſerer Stelle iſt nicht nur Epheſ. 1, 18. ἡ κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις, ſondern auch Apoſtelgeſch. 20, 32. κληρονομία ἐκ τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν, und 26, 18. κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Nur fehlt in dieſen Stellen die hier hervortretende Diſtinction zwiſchen μερὶς und κλῆρος. Der ganzen Ausdrucksweiſe liegt aber eine Parallele mit Kanaan, dem irdiſchen Erbe Iſraels, zum Grunde (vergl. Hebr. 4, 1 ff.), in dem jeder Iſraelit ſeinen Theil hatte. Schließlich fragt ſich noch, wie ἐν τῷ φωτί anzuſchließen iſt. Die Verbindung mit ἱκανώσαντι, als wenn das Licht das Element wäre, wodurch Gott die Kinder Gottes tüchtig gemacht hat, iſt in jeder Hinſicht verfehlt. Nie wird in ſolcher Verbindung φῶς, ſondern immer πνεῦμα gebraucht; an die Taufe zu denken, wie mehrere Kirchenväter wollten, iſt ebenfalls ganz unpaſſend, weil dafür mindeſtens φωτισμὸς ſtehen müßte; auch geht ἱκανώσαντι, wie bemerkt ward, nicht auf das bereits vollzogene ſubjective Tüchtiggemachtſeyn, denn Paulus bittet ja erſt darum (V. 9 ff.), daß Gott ſie mit Erkenntniß ſeines Willens erfüllen wolle. Man muß vielmehr ἐν τῷ φωτί als nähere Beſtimmung der Natur des κλῆρος τῶν ἁγίων auffaſſen. Wie V. 13. das Element der Sünde σκότος heißt, ſo hier das Element des Guten, in dem die Heiligen ſind, φῶς, als Kinder des Lichts ſind ſie Erben des Lichtreichs.

13. 14. Mit Griesbach darf hier kein Abſatz gemacht werden, vielmehr bewegt ſich die Rede des Apoſtels wieder, wie Epheſ. 1, 6 ff., durch lauter Relativa fort, die einen Satz an den andern reihen durch Anknüpfung an das letzte Subſtantiv. Gott, das Subject des letzten Satzes, wird als der Stifter der Erlöſung dargeſtellt durch Chriſtus (2 Kor. 5, 19.). Negativ wird die Erlöſung vollzogen dargeſtellt durch die Befreiung aus der Gewalt der Finſterniß, poſitiv durch Verſetzung in das Reich

riſti. Die ἐξουσία σκότους als Gegenſatz des Reiches Chriſti nun nicht bloß die ſubjective Sündhaftigkeit, ſondern dieſe im ſammenhange mit dem ganzen Elemente des Böſen im Teufel d in ſeinen Engeln. Die Befreiung des Gläubigen von der Macht r Finſterniß ſchließt aber den fortgeſetzten Kampf gegen die bö- n Gewalten nicht aus, vielmehr ſchildert Paulus denſelben ge- de als für die Chriſten beſtehend (Epheſ. 6, 12 ff.). Die Er- ſung von der Gewalt der Finſterniß beſteht vielmehr darin, daß er Gläubige eben durch den Glauben ſich als Chriſti Knecht eiß, und ſomit gegen die Finſterniß als außer ihm, als ihr lbſt nicht mehr angehörend, kämpfen kann. Dieſe Löſung von em einen Element und ſeinem beſtimmenden Einfluß ſetzt aber as in ein anderes Element Verſetztſeyn voraus, dies bezeichnet er Ausdruck: μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγά- ης αὐτοῦ. Hier iſt das Reich Chriſti, eben ſo wie Lc. 17, 21., als nerlich gegenwärtig gedacht: „das Reich Gottes iſt inwendig im läubigen, und er in ihm;“ Chriſtus iſt dieſes geiſtige Reich lbſt, er iſt in uns und wir in ihm. In dieſes innerliche Reich rd der Wiedergeborne ſchon hier dem Geiſte nach verſetzt, wie er ch durch den Tod des alten Menſchen ſchon hienieden hindurch- ngt zum Leben (1 Joh. 3, 14.). Das Reich Chriſti iſt alſo er nicht gleich der μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων (V. 12.), wo- t der künftige Zuſtand in der Herrlichkeit bezeichnet wird, in r der Menſch nach allen ſeinen Kräften, ſelbſt dem Leibe nach, einem heiligen und vollkommenen Zuſtande ſeyn wird. Eigen- mlich iſt noch der Name, den Chriſtus hier führt: ὁ υἱὸς τῆς ἀπης αὐτοῦ. Derſelbe wird fälſchlich bloß als hebraiſirende zeichnung von υἱὸς ἀγαπητὸς genommen; der Ausdruck ent- cht vielmehr bei Paulus dem Johanneiſchen μονογενής (vergl. Joh. 1, 18.). „Sohn ſeiner Liebe“ heißt Chriſtus, in ſofern aus dem Weſen Gottes geboren iſt, wie ſchon Auguſtin (de nit. XV. 19.) richtig erklärt: filius caritatis nullus est alius, am qui de substantia est genitus. Dieſer Sohn der göttlichen be iſt die perſönliche Liebe ſelbſt, die ihn trieb, ſich für die enſchen in den Tod dahin zu geben; deshalb heißt es von riſto weiter: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν κ. τ. λ., Worte, lche wir ſchon zu Epheſ. 1, 7. erklärten. Nicht bloß durch , will Paulus ſagen, iſt die Erlöſung bewirkt, wir haben ſie

vielmehr bleibend in ihm; Chriſtus iſt durch ſeine Vertre
unaufhörlich ſtrömende Quelle der Erlöſung, nur wer in
hat ſie wahrhaft. Übrigens iſt hier nach A B C D E F G
αἵματος αὐτοῦ zu löſchen, das nur aus Epheſ. 1, 7. hie
Text gekommen zu ſeyn ſcheint.

15. Hieran reiht nun der Apoſtel eine ausführlich
derung der Perſon Chriſti, welche mit unverkennbarer
auf die koloſſenſiſchen Irrlehrer entworfen iſt. Dieſe St
det in den Pauliniſchen Briefen neben Epheſ. 1, 20—
Phil. 2, 6—11. die Hauptſtelle über die Chriſtologie
Briefen des Apoſtels, und hat daher begreiflicherweiſe gl
die Aufmerkſamkeit der Exegeten und Dogmatiker, beſon
Bearbeiter des Pauliniſchen Lehrbegriffs, auf ſich gezogen
beſondere Abhandlungen ſind über dieſe wichtige Stelle zu
nen, namentlich die von Schleiermacher (Stud. Jahrg
H. 2., wieder abgedruckt in den ſämmtlichen Werken, zu
logie B. I. S. 321—361., und gegen dieſelbe die Arbei
Holzhauſen und Oſiander in der Tübinger Zeitſchrift
1833. H. 1. Was die Eintheilung des ganzen wic
Abſchnitts betrifft, ſo will Bähr (S. 54.), daß V. 17.
ſich durch das καὶ αὐτὸς deutlich der Fortſchritt kund g
V. 15. 16. nemlich ſoll das Verhältniß des Sohnes zum
in V. 17. das Verhältniß Chriſti zur Welt überhaup
V. 18. an aber das Verhältniß zur Kirche, als der neuer
pfung, beſprochen ſeyn. Allein V. 16. tritt dieſer Anſi
ſcheidend entgegen, indem ſchon dieſer Vers das Verhältniß
zur Welt beſchreibt; wir dürfen demnach dem καὶ αὐτὸ
ſolche für die Eintheilung entſcheidende Bedeutung zuſ
Selbſt in dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως liegt ſchon ei
ziehung auf das Verhältniß zur Schöpfung. Wir könn
2 Theile unterſcheiden: 1) V. 15—17. wird Chriſtus o
ziehung auf die Menſchwerdung, 2) V. 18—20. mit d
geſchildert.

Zuvörderſt heißt Chriſtus εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀ
Schon 2 Kor. 4, 4. nannte Paulus Chriſtum εἰκὼν το
(ἀοράτου iſt dort unächt), es fragt ſich, was der Ausdr
Chriſto heißen ſoll, denn dem Menſchen wird auch das
Gottes zugeſchrieben (vergl. 3, 10.). Aber wie Alles, ſo

er Menſch geſchaffen durch Chriſtus (V. 16.), er hat alſo das Bild Gottes nur in abgeleiteter Weiſe, er iſt das Bild des Bildes, Chriſtus iſt das Urbild Gottes. Aus dem fehlenden Artikel darf nicht gefolgert werden, daß in unſerer Stelle zu überſetzen iſt: ein Bild Gottes, vielmehr fehlt der Artikel, weil εἰκὼν τ. Θ. ein geläufiger Geſammtbegriff iſt, wie πνεῦμα τ. Θ, υἱὸς τ. Θ., 2 Kor. 4, 4. fehlt ebenfalls der Artikel, und auch Philo braucht εἰκὼν τ. Θ. artikellos. Ganz irreleitend wäre nun dieſer Ausdruck: Chriſtus iſt das Urbild Gottes, auf die menſchliche Seite Chriſti mit zu beziehen, wie Junker und Schleiermacher wollen; hier nemlich wird der Sohn Gottes noch rein in ſeinem ewigen göttlichen Seyn dem Vater verglichen. Eben ſo wäre falſch, in dem Ausdruck εἰκὼν den Begriff des abſichtlich gemachten, gebildeten zu legen, wodurch Chriſtus zum Geſchöpf herabgeſetzt werden würde. Der Sinn des Ausdrucks wird hier vollkommen deutlich durch das Epitheton ἀόρατος (1 Tim. 1, 17.). Chriſtus heißt nicht Bild Gottes, als ein Gott nachgebildetes Weſen, ſondern als der, welcher die Fülle des Weſens und der göttlichen Eigenſchaften, die im Vater verſchloſſen ſind, offenbar macht, ſo daß ſie an ihm geſchaut werden können. (So außer Bähr, Steiger, Böhmer auch richtig Uſteri Paulin. Lehrbegriff S. 308.) Wie es alſo Joh. 1, 18. heißt: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε (1 Tim. 6, 16. φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται), dann aber hinzugefügt wird: ὁ μονογενὴς υἱὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, ſo bezeichnet Paulus den Vater als unanſchaubar (denn daß hier von keinem phyſiſchen Sehen die Rede iſt, verſteht ſich von ſelbſt), aber als ſich offenbarend in dem Abglanze ſeines Weſens (Hebr. 1, 3.) dem Sohne. Hiernach ſagt denn auch der Herr Joh. 14, 9.: „wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater," denn der Vater offenbart ſich durch den Sohn, der ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχει Phil. 2, 6. So gefaßt liegt denn in dem Namen εἰκὼν τ. Θ. die Weſensgleichheit ausgedrückt, wie aber im Namen υἱὸς das Gezeugtſeyn liegt, ſo im Begriff εἰκὼν die Idee der Ausſtrahlung. Der Vater iſt die Quelle, der ewige Urgrund des Lichts, von dem der Sohn, als Bild des göttlichen Weſens, ausſtrömt. (Dieſe Anſchauung vom Verhältniß des Sohnes zum Vater hatte ſchon im Weſentlichen richtig Philo. Vergl. einige hierher gehörige Stellen deſſelben bei Uſteri a. a. O.

S. 308., vollſtändig geſammelt ſind ſie bei Großmann stiones philoneae Lips. 1829. Die Idee von einer מימרא der Gott ſich offenbare, findet ſich ſchon im A. T. [vergl. 4 12, 8. Pſ. 17, 15.], und aus dieſen Andeutungen ging den Kabbaliſten über, die Metatron [vergl. zu Joh. 1, Gottes Bild oder Antlitz ſchildern.)

Der zweite Ausdruck, durch den die Natur Chriſti b ben wird, iſt πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Daß hier πᾶ Artikel, eben ſo wie es ſchon zum Epheſierbriefe (zu 2, 21 merkt ward, nach ſpäterem Sprachgebrauch für totus ſteh ſchon Bähr richtig bemerkt. Die κτίσις iſt die Totalit Geſchaffenen, nicht dieſes in ſeinen Einzelheiten. Aber ſch iſt der Ausdruck πρωτότοκος und ſehr begreiflich muß m finden, daß von jeher Arianer, Socinianer und andre der Gottheit Chriſti ihre Anſichten durch dieſe Stelle zu beg ſtrebten. Denn es muß zugegeben werden, daß die Worte τόκος πάσης κτίσεως, rein grammatiſch angeſehen, ſo v den werden können, daß Chriſtus ſelbſt zur κτίσις ge und nur in der ganzen κτίσις obenan geſtellt wird. Die lichkeit einer ſolchen Auffaſſung der Worte geht genüge dem V. 18. folgenden πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν hervo nicht anders verſtanden werden kann, als daß Chriſtus ſelb νεκρὸς war. Allein gegen dieſe Möglichkeit, die Worte faſſen, ſpricht der Zuſammenhang der ganzen Stelle ſo e dend, daß gar kein Zweifel obwalten kann, daß der Apoſ Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως in einem andern gefaßt wiſſen will. Denn V. 16. 17. wird alles Geſchaffe in abſoluter Abhängigkeit von ihm, dem Sohne Gottes, ſtellt, dieſer kann daher unmöglich ſelbſt als der Stufenlei Geſchöpfe angehörig bezeichnet werden ſollen. Die Berufu die Stellen von der Weisheit (Prov. 8, 22. ἔκτισέ με ὁδῶν LXX. Sirach 1, 4. 8. προτέρα πάντων ἔκτισται κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν) kann daher nichts beweiſen, d dieſer iſt κτίζειν bloß im weiteren Sinn gleich γεννᾶν geb die σοφία ſoll keineswegs ſelbſt als κτίσμα dargeſtellt n Mit Erasmus, J. D. Michaelis u. A. durch Änderu Accents die Stelle zu erklären, wird heutiges Tages ſch mehr Jemandem einfallen. Πρωτότοκος nemlich wird

ninem Sinn gebraucht, ἡ πρώτως τέξασα, wie Thomas Ma-
r erklärt; aber auch abgeſehen davon, ſo kann die ſchöpferi-
Thätigkeit des Logos nie durch τίκτειν bezeichnet werden, wie
auch die Zuſammenſetzung mit πρῶτος in dieſer Auffaſſung
ſt unbequem wäre, denn wenn Chriſtus primus genitor
s creaturae hieße, ſo würde es ſcheinen, als gäbe es noch
ere außer und nach ihm. Eben ſo wenig kann aber
leiermacher's Vorſchlag auf Billigung Anſpruch machen,
πρωτότοκος mit εἰκών verbunden haben will (wie er auch
18. ἀρχὴ πρωτότοκος zuſammen verbindet, aber eben ſo we-
paſſend), in dem Sinne: „Chriſtus iſt in dem geſammten Um-
e der geiſtigen Menſchenwelt das erſtgeborne Bild Gottes."
Erklärung des Ausdrucks κτίσις von der Menſchenwelt iſt zwar
ch nicht unmöglich, denn die Menſchen als ein weſentlicher Theil
Schöpfung können wohl mit dem Namen κτίσις bezeichnet
den (vergl. den Comm. zu Röm. 8, 17. und zu Kol. 1, 23.).
in πᾶσα ἡ κτίσις ohne weitere Beſtimmung kommt nie ſo vor
kann nie ſo vorkommen; auch geſtattet der Zuſammenhang hier
Anwendung dieſer Bedeutung nicht. V. 16. erklärt τὰ πάντα
lich das vorhergehende πᾶσα κτίσις als die Totalität des Ge-
ſenen. Aber auch abgeſehen davon, iſt Schleiermacher's
drung gänzlich unſtatthaft. Zuvörderſt nemlich ſcheint πρωτό-
ς kein paſſendes Beiwort für εἰκών zu ſeyn; ſchon Böhmer
rkt mit Recht, daß man eher πρωτότυπος erwartet hätte.
ann aber erfordert die Grammatik bei der Verbindung mit
ν nothwendig vor πρωτότοκος den Artikel, wie Mt. 1, 25.
: τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. (Vergl. Winer's Gr.
125.) Die Auslaſſung des Artikels erklärt ſich nur aus der
ussetzung, daß πρωτότοκος als ein bekannter Begriff behan-
iſt, der überdies in der Verbindung mit πάσης κτίσεως kei-
zweiten zukommen kann. Seine Wurzel hatte der Gebrauch
s Ausdrucks ohne Zweifel im A. T., wo es Pſ. 89, 27.
: κἀγὼ πρωτότοκον (בְּכוֹר) θήσομαι αὐτόν. (Vergl.
. 1, 6.) Philo nennt den Logos, wie εἰκών, ſo auch πρω-
νος (vergl. Bähr z. d. St. S. 61., welcher Name dem
nneiſchen μονογενὴς nahe verwandt iſt. Eben ſo wird in der
ala Jehovah der Erſtgeborne genannt, als die Uroffenba-
des Unendlichen, durch den die Schöpfung vermittelt iſt.

Hiernach kann der Name *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* nı den älteſten Kirchenvätern ſo gefaßt werden, daß der Geniti *πρῶτος* in der Bedeutung prior (vergl. zu Joh. 1, 15.), gig iſt in dem Sinne: *πρωτότοκος πρὸ πάντων τῶν κτισμ* wie Juſtin M. den *λόγος* nennt, ganz dem Ausdrucke S gemäß: *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.* Es liegt dann in dem S das im Anfang vor aller Creatur aus Gott Geborenſey Sohnes Gottes.

Daß der Apoſtel nun Chriſtum als *εἰκὼν τ. Θ.*, als *τότοκος πάσης κτίσεως* darſtellt, hatte ohne Zweifel darin Grund, daß die Häretiker in Koloſſä die göttliche Würde in Zweifel zogen. Aller Wahrſcheinlichkeit nach ſahen Chriſto einen bloßen Menſchen (wie Cerinth und ſeine Sc mit dem ſich bei der Taufe ein höherer Äon verbunden habe, d aber nach vollendetem Erlöſungswerk wieder verließ. Die An Steiger's u. A. (S. 139.), daß die koloſſenſiſchen Ir ſelbſt die Ausdrücke *εἰκὼν* und *πρωτότοκος* von Chriſto anı det hätten, nur in anderm Sinne, iſt höchſt unwahrſch Wäre das der Fall geweſen, ſo würde der Apoſtel dieſe Au ſo weit näher beſtimmt haben, daß ſich erkennen ließe, wo ächte apoſtoliſche Anwendung dieſer Ausdrücke ſich von der f jener Irrlehrer unterſchied. Dergleichen nähere Beſtimm fehlen aber völlig. Paulus gebraucht vielmehr den Namen *τότοκος πάσης κτίσεως* ſo unbefangen, daß er in einem C herabſetzenden Sinne verſtanden werden könnte, was ſich mieden wäre, wenn die Häretiker, welche er bekämpfen will in ähnlichem Sinne das Wort angewendet hätten. Paſſe ſcheint aber die Ausdrucksweiſe des Apoſtels, wenn die Hä ähnlich wie Cerinth und ſeine Schule, Chriſtum geradezu ſ nen gewöhnlichen Menſchen erklärten und nur einen Äon m während ſeiner meſſianiſchen Thätigkeit vereinigt dachten; d lemik Pauli liegt im Gedanken, nicht in den Worten.

16. Bei aller Differenz im Ausdruck zeigt ſich doch Sache die vollkommenſte Übereinſtimmung zwiſchen der Ch gie des Johannes und Paulus. Die Namen *εἰκὼν τ. Θ.*, *τότοκος πάσης κτίσεως* kennt Johannes nicht, dagegen Johannes ebenfalls, daß man im Sohne den unſichtbaren in aller ſeiner Herrlichkeit anſchaut, daß der Sohn der Eing

om Vater iſt. So entſpricht nun auch V. 16. ganz der Schilderung Joh. 1, 3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονε.* (Vergl. auch Hebr. 1, 4. 11, 3.) Die Idee aber, daß alles in Chriſto erſchaffen iſt, wird vom Apoſtel durch *ὅτι* mit dem Vorhergehenden verknüpft und dadurch der gewonnene Sinn von *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* beſtätigt. „Er (der Sohn Gottes) muß vor aller Schöpfung aus dem Weſen des Vaters geboren ſeyn, denn alles iſt in ihm erſchaffen.“ Bei der nachherigen genauen Unterſcheidung der Präpoſitionen *διὰ, εἰς, ἐν*, iſt höchſt unwahrſcheinlich, daß hier *ἐν* für *διά* ſtehe; vielmehr bezeichnet hier *ἐν* ganz umfaſſend das Verhältniß des Sohnes zur Schöpfung, das nachher in ſeine einzelnen Beziehungen zerlegt wird. „In Ihm iſt alles erſchaffen, d. h. der Sohn Gottes iſt die intelligible Welt, der *κόσμος νοητὸς*, d. i. die Dinge, ihrer Idee nach, ſelbſt, er trägt ihre Weſenheit in ſich;“ in der Schöpfung treten ſie zu ſelbſtſtändiger Exiſtenz aus ihm hervor, in der Vollendung kehren ſie zu ihm zurück. Die Beziehung des *τὰ πάντα* bloß auf die Geſammtheit der Wiedergebornen, und des *κτίζειν* auf die umbildende Thätigkeit in der Wiedergeburt, iſt, wie die folgende Entwicklung des Inhalts des *πάντα* zeigt, ganz unſtatthaft. Unbegreiflich iſt, wie Schleiermacher ſagen konnte (a. a. O. S. 507.), *κτίζειν* werde nicht wie בָּרָא vom Schaffen gebraucht, da es öfter 5 Moſ. 4, 32. Pſ. 89, 11. Jeſ. 45, 7. u. a. O. ſo vorkommt. (Vergl. Schleusneri lex. in LXX. Vol. III. pag. 402.) Der Begriff des *πάντα* wird nun durch zwei Gegenſätze hindurchgeführt, *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (vergl. Epheſ. 1, 10. Offenb. 5, 13, 6.), *τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*, wodurch die ideale und materiale Seite der Schöpfung, und ſomit ihre Totalität ausgedrückt werden ſoll. Aus dieſen beiden Gebieten der Schöpfung werden dann weiter die höchſten Bildungen beſonders genannt, *εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι*, wobei die Vorausſetzung iſt, daß, wenn das Höchſte in Chriſto erſchaffen iſt, ſich von ſelbſt verſteht, daß es auch das Niedrige und Geringe iſt. Nach Kol. 2, 10. 15. und den Bemerkungen zu Epheſ. 1, 21. kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß Paulus mit dieſen vier ſynonymen Ausdrücken zunächſt Gewalten der Geiſterwelt, Engel und Engelfürſten, bezeichnen will, ohne zwiſchen

guten und böſen Engeln genauer zu unterſcheiden. Über di
möglichkeit, die Differenzen der einzelnen Ausdrücke genau
beſtimmen, erklärten wir uns ſchon zu Epheſ. 1, 21. Ab
Frage kann entſtehen, ob nach dem Zuſammenhange mit de
hergehenden Gegenſätzen Himmel und Erde, Sichtbares un
ſichtbares, nicht bei den vier Namen von Herrſchern un
walten neben himmliſchen, auch zugleich an irdiſche Gen
Könige, Fürſten, Obrigkeiten zu denken iſt, welche ja im
als im Namen Gottes ihre Ämter verwaltend, ſogar Elohi
nannt werden. Denn die Annahme, daß nur auf irdiſche
hältniſſe hier Bezug genommen ſey, welche ſelbſt Schleie
cher vorgetragen hat, iſt jedenfalls unſtatthaft Dieſe
lehrte wollte ſogar die Gegenſätze τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κ.
ſo verſtehen: „alles, was ſich auf himmliſche, d. i. religiöſe
hältniſſe, und was ſich auf politiſche, rechtliche Zuſtände be
Dies iſt entſchieden deshalb unſtatthaft, weil ohne allen Z
in dieſer Erklärung Pauli, daß alles Hohe in Chriſto erſ
er folglich höher als alle Hoheiten ſey, eine Antitheſe liegt
die Anſicht der koloſſenſiſchen Häretiker von der Würde de
gel, die ſie nach der gnoſtiſchen Äonenvorſtellung ſogar ver
durch Anrufung und Cultus (vergl. zu Kol. 2, 18.), und
wahrſcheinlich mit dieſen und ähnlichen Namen benannten. (
Steiger und Bähr in ihren Comm. z. d. St., wo e
der ſpätern Gnoſtiker geſammelt ſind.) Nur entlehnte ſ
Apoſtel nicht aus dem gnoſtiſchen Sprachgebrauch, ſie waren
ſchon aus dem allgemeinen jüdiſchen Ideenkreiſe geläufig, i
er erwachſen war. Aber dafür läßt ſich allerdings vieles
daß Paulus an irdiſche Gewalten neben den himmliſch
dacht habe, weil gleich V. 17. das τὰ πάντα wieder auftrit
Paulus deutlich die Tendenz hat, die abſolute Totalität der
tur als durch Chriſtus in ihrer Exiſtenz bedingt darzuſtellen
finden wir ſonſt keine ſichere Stelle, in der dieſe von Engeln
weg gebräuchlichen Ausdrücke auch von irdiſchen Gewalten
wendet wären. Will man darauf Gewicht legen, daß Ch
ſonſt mit Beziehung auf irdiſche Mächte genannt wird König
Könige, Herr aller Herren (1 Tim. 6, 15. Offenb. 1, 5. 1
19, 16.), ſo ſcheint angemeſſener dieſe Macht Chriſti übe

irdiſche Hoheit in den Worten τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, als in den Namen θρόνοι κ. τ. λ. zu finden.

17. Nach dieſer Partition des Alls nimmt der Apoſtel die Anfangsworte von V. 16. ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα wieder auf und weiſt nach, wie die Creatur in ihrer Totalität ſich in allen Zeitdimenſionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft abſolut abhängig von Chriſto verhält, der vor allem Erſchaffenen, als der Ewige, iſt, während alles Creatürliche ward. (Vergl. zu Joh. 1, 3.) Die verſchiedenen Relationen der Creatur zum Ewigen werden durch die Präpoſitionen διὰ, εἰς und ἐν ausgedrückt. Das διὰ geht auf den Urſprung der Creatur, der vom Vater durch den Sohn ausgeht; εἰς geht auf das Ende derſelben, indem alles zu oder für ihn, als das Endziel der Dinge geſchaffen iſt (vergl. V. 20.); ἐν dagegen weiſt, wie das συνέστηκε unverkennbar zeigt*), auf den gegenwärtigen Beſtand der Welt hin, der immer im Sohne iſt, in ſofern er die Welt mit ſeinem Worte trägt und erhält (Hebr. 1, 3.) und die Erhaltung auch als fortgehende Schöpfung betrachtet werden kann. In dieſer die göttliche Natur Chriſti aufs Anſchaulichſte darſtellenden Schilderung iſt nur Ein Moment ſchwierig; nemlich es pflegt ſonſt durch die Präpoſitionen εἰς und ἐν das Verhältniß des heil. Geiſtes zur Creatur ausgedrückt zu werden (vergl. zu Röm. 11, 36.), hier aber iſt immer der Sohn das Subject. An andern Stellen, z. B. 1 Kor. 8, 6., iſt εἰς auch vom Vater gebraucht. Es erklärt ſich indeß dieſe Schwierigkeit genügend daraus, daß jeder der drei göttlichen Perſönlichkeiten, eben weil ſie wahre Perſönlichkeiten ſind und das Leben in ſich ſelbſt tragen, alle Relationen der Trinität allein zugeſchrieben werden können. Indeß finden ſich die Präpoſitionen, womit das Verhältniß der Creatur zum Vater bezeichnet zu werden pflegt, ἐξ und ὑπὸ, nie dem Sohne und dem Geiſte zugetheilt, wohl aber die beim Sohn und Geiſt gewöhnlichen dem Vater, und die beim Geiſte angewendeten dem Sohne beigelegt. Auch heißt es nie, der Sohn hat die Welt erſchaffen, ſondern ſtets, ſie iſt durch ihn geſchaffen. Die Abſolutheit des Vaters, als des Grundes auch des Sohnes und des Geiſtes, tritt in dieſem Sprachgebrauch unverkennbar heraus.

*) Man vergl. Böhr S. 32. und die daſelbſt angeführten Stellen.

18. Hiernach folgt in der apostolischen Schilderung der Christologie das besondere Verhältniß Christi zur Gemeine, das seine Menschwerdung voraussetzt. Er, der ewige Gottessohn, der unendlich erhaben über aller Creatur ist, er ist auch selbst in das creatürliche Leben eingetreten und hat selbst den Tod geschmeckt; aber auch in diesen Beziehung zur Creatur und ihren Leiden ist er der Führer und Leiter aller. Paulus bezeichnet den Herrn zunächst als die κεφαλὴ τοῦ σώματος (vergl. Epheſ. 1, 22.), worin die Mahnung liegt, sich durch den, der das Haupt ist, bestimmen zu lassen; das thaten eben jene Irrlehrer nicht (2, 19.) und deshalb waren sie so strafbar. Sodann wird Christus ἀρχὴ genannt, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Hier ist allerdings erklärlicher, wie man ἀρχὴ πρωτότοκος zu verbinden versuchen konnte; es hat nemlich das artikellose ἀρχὴ neben dem substantivischen πρωτότοκος etwas Auffallendes. In den Codd. finden wir bald ἡ ἀρχὴ, bald ἀπαρχὴ, bald ἐν ἀρχῇ, aber in so unbedeutenden Handschriften, daß diese Lesarten auf keine Receptim in den Text Anspruch machen können. Allein die Verbindung „erstgeborner Anfang" hat auch etwas Widerstrebendes, zu ἀρχὴ als einem Abstractum paßt kein Adjectiv wie πρωτότοκος, das sich auf ein Concretum beziehen muß. Ἀρχὴ nemlich geradezu für ἀπαρχὴ, „Erstling," zu nehmen, dürfte theils sprachlich sein Bedenken haben, theils fällt in dieser Fassung der Ausdruck mit πρωτότοκος zusammen, der gleich בְּכוֹר gebraucht wird. Beides muß daher getrennt und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν als nähere Bestimmung des allgemeinern ἀρχὴ genommen werden. Das Fehlen des Artikels bei ἀρχὴ erklärt sich aus der abstracten Form des Wortes (vergl. Winer's Gr. S. 113. 117.), Christus heißt aber „Anfang" nicht in dem Sinne, wie er oben πρωτότοκος πάσης κτίσεως hieß, d. h. nicht als der, in dem die Creatur als solche ihren Anfang hat, sondern als der, der in dem Leben der Creatur, die dem Tode verfallen war, selbst einen neuen Anfang durch seine Überwindung des Todes begründete. In demselben Sinne heißt Christus Hebr. 2, 10. 12, 2. ἀρχηγός. Diese Beziehung muß festgehalten werden, weil Christus hier durchaus als der Menschgewordene dargestellt wird. In wiefern Christus eben der Anfang heißt, das bestimmt näher der Zusatz πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Christus selbst war todt und als solcher unter

en Todten im Hades; er ward aber der erſte aus ihnen, der urch die Auferſtehung zum Leben im verklärten Leibe ausgeboren ard, und damit der Anfang einer neuen Entwicklungsreihe. Sei- er unverklärten Menſchheit nach war er durch die Maria ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, alſo eingereiht in die Menſchheit als ſolche, ber als Verklärter war er ein abſoluter neuer Menſch, die ἀρχή. Offenb. 1, 5. fehlt das ἐκ, und Chriſtus heißt bloß ὁ πρωτότο- ος τῶν νεκρῶν. Dagegen Röm. 8, 29. findet ſich der Ausdruck ρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.) Die Auferweckung Mancher om Tode kann nicht dagegen angeführt werden, daß Chriſtus ρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heißt, denn jene waren mit ihrem rdlichen Leibe auferweckt und ſtarben ſpäter wieder. Henoch nd Elias aber koſteten den Tod gar nicht und können auch nicht gen Chriſtus als den Erſtgebornen von den Todten geltend ge- acht werden. Überhaupt ſcheint in jenen altteſtamentlichen From- en die leibliche Verklärung des Leibes nur eine vorläufige gewe- n zu ſeyn, die mit Chriſti Verklärung nicht verglichen werden nn. Eine Beziehung der Worte ἀρχὴ, πρωτότοκος, auf den prachgebrauch der gnoſtiſchen Irrlehrer iſt auch hier gewiß nicht ſuchen; hätten dieſe ſich jener Ausdrücke in anderm Sinne be- nt, ſo würde Paulus den wahren Sinn, in dem ſie gebraucht rden müſſen, näher beſtimmt haben. Nur in ſofern könnte eine ntitheſe in den Worten Pauli liegen, als er darin die Realität r Auferſtehung gegen ſpiritualiſtiſche Irrlehren zu behaupten einte. Allein es fehlt in unſerm Briefe an einer beſtimmten klärung über die doketiſche Richtung der Irrlehrer, wie ſpäter ergl. zu V. 22.) ausgeführt werden wird; Paulus ſcheint Chri- um nur als Anfänger der Verklärung haben bezeichnen wollen. ach der teleologiſchen Auffaſſung des Lebens Jeſu ſieht der poſtel darin eine beſondere göttliche Abſicht; Chriſtus mußte ſo r Erſtgeborne von den Todten ſeyn nach Gottes Führung, um allem den Vorrang zu haben; Er, der Herr aller Dinge, ußte auch in allen irdiſchen Beziehungen den Vorrang haben. as ἐν πᾶσιν iſt nicht mit Beza, Heinrichs, Flatt u. A. e Maſculinum zu faſſen, „unter allen Menſchen," dann ſtände ier πάντων, ſondern als Neutrum, „in allen Stücken, in jeder inſicht." Treffend ſagt Chryſoſtomus: πανταχοῦ πρῶτος· ν πρῶτος, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτος, ἐν τῇ ἀναστάσει πρῶτος.

(Das Verbum πρωτεύω findet sich im N. T. nur hier. In den LXX. findet es sich Esther 5, 11. Auch kommt es 2 Macc. 6, 18. 13, 15. vor.)

19. Christi Vorrang in allen Beziehungen wird begründet auf das Verhältniß der göttlichen zur menschlichen Natur; nach Gottes Wohlgefallen wohnte in ihm die ganze Fülle der Gottheit. Er war also kein bloßer Mensch, wie die andern, sondern der Gottmensch, die Menschheit war die Wohnung, der Tempel für die Gottheit, die ihn erfüllte. So heißt es auch von den Gläubigen (Joh. 14, 23.), daß Vater und Sohn zu ihnen kommen und Wohnung (μονὴν) bei ihnen machen werden. Aber während in Christo die ganze Fülle wohnt, d. i. bleibend sich wirksam offenbart, empfängt der einzelne Gläubige nur einen Strahl des göttlichen Lichts. Der Begriff des πᾶν τὸ πλήρωμα wird nun authentisch in der Stelle 2, 9. erklärt durch πλήρωμα τῆς θεότητος. Es ist also das göttliche Wesen selbst, in sofern es als eine Fülle von Lebenskräften in sich beschließend gedacht wird; dazu paßt die abstracte Form θεότης besser, als Θεὸς. Da sich aber das göttliche Wesen umfassend (central) oder partiell offenbaren kann, so wird πᾶν hinzugefügt, um auszudrücken, daß in Christus das erstere der Fall ist. Hier kann man aber wieder fragen, ob nicht in der Wahl des Ausdrucks πλήρωμα eine Beziehung auf den gnostischen Sprachgebrauch anzunehmen seyn dürfte? Die Gnostiker gebrauchten nemlich bekanntlich das Wort πλήρωμα zur Bezeichnung des Lichtreichs, der Äonenwelt, im Gegensatz gegen das κένωμα. Da nun die kolossensischen Irrlehrer den einzelnen Engeln oder Äonen eine Verehrung widmeten, so könnte die Absicht Pauli gewesen seyn, diesen irrigen Vorstellungen die Wahrheit so entgegenzustellen, daß er Christus als das einzige Object der Anbetung beschreibt, in dem mehr als in einzelner Äon wohne, nemlich das ganze πλήρωμα. Allein zu Ephes. 1, 23. haben wir bereits die Gründe ausgeführt, welche uns bestimmen, eine solche Beziehung auf den Sprachgebrauch der Gnostiker beim Gebrauch des Wortes πλήρωμα nicht anzunehmen. Wir können nicht nachweisen, daß schon die apostolischen Irrlehrer das Wort πλήρωμα so gebrauchten, wie die spätern Gnostiker. Wäre das aber auch nachweisbar, so würde der Apostel, wenn er in dem Worte πλήρωμα eine Antithese beabsichtigt

ätte, den Sinn deſſelben, wie er ihn faßte, näher im Gegenſatz egen den gnoſtiſchen Gebrauch beſtimmt haben. Eher kann man ie Annahme einer Antitheſe in dem Ausdruck κατοικῆσαι, gegen olche gnoſtiſche Anſichten, welche die Beſeelung Jeſu durch einen öhern Äon nur als temporär, von der Taufe bis zum Tode, nſehen, gelten laſſen (vergl. die Bemerkungen zu 2, 9.). Als Princip indeſſen müſſen wir feſthalten, daß wir in unſerer gan= en Stelle nur eine Polemik gegen die Lehrer der Häretiker im Großen und Ganzen ſehen können, nicht aber gegen das Specielle hrer Ausdrucksweiſe, wie das beſonders Steiger und Bähr in ehr ausgedehnter Weiſe angenommen haben; in keinem Falle ha= en wir ein Recht in die Polemik des erſten Capitels Momente ufzunehmen, welche in der genauen Schilderung des zweiten keine eſtätigung erhalten. Die Irrlehrer verkannten die wahre Gott= eit Chriſti und ſtellten ihm Äonen als Objecte der Verehrung an ie Seite; dies iſt es, was Paulus dadurch bekämpft, daß er hriſtum als Sohn Gottes und als denjenigen beſchreibt, durch en auch alle Engel und Gewalten ihre Exiſtenz empfangen ha= en. In V. 18. würde ich unbedenklich eine Antitheſe gegen oketiſche Irrthümer finden, wenn die Stelle in den Paſtoralbrie= en vorkäme, denn die dort geſchilderten Häretiker ſcheinen ohne weifel eine doketiſche Richtung verfolgt zu haben (vergl. die Ein= eitung zu den Paſtoralbriefen), im Koloſſerbriefe findet ſich aber ichts der Art, im Gegentheil ſcheint die niedrige Anſicht von hriſto bei den in dieſem Schreiben bekämpften Irrlehrern mehr uf eine materialiſtiſche Richtung, als auf eine ſpiritualiſtiſch=do= etiſche hinzuweiſen. Doch vergl. man das Nähere hierüber zu V. 22., wo die Annahme einen gewiſſen Schein hat, daß auch ie koloſſenſiſchen Irrlehren doketiſch gerichtet waren. (Die Auf= aſſung der Conſtruction des Verſes, wornach πᾶν τὸ πλήρωμα ls Subject angeſehen wird zu εὐδόκησε, „es gefiel der ganzen Gottheitsfülle, in ihm zu wohnen,“ kann ſich unmöglich empfeh= en. Als Subject zu εὐδόκησε iſt vielmehr ὁ Θεὸς zu denken, dem die Menſchwerdung des Sohnes als Veranſtaltung des öttlichen Gnadenrathſchluſſes aufgefaßt wird. — In der Wahl es Wortes κατοικῆσαι, hier und 2, 9., iſt die Beziehung auf die dee der Schechinah nicht unwahrſcheinlich. [Vergl. darüber zu

Joh. 1, 14.] Jeſus wandelte auf Erden als eine bleibende Schechinah, wer ihn ſah, ſah den Vater.)

20. Als eine weitere Tendenz der göttlichen Gnadenabſicht in der Menſchwerdung iſt die Verſöhnung durch Chriſtus zu ihm ſelbſt genannt, ſo daß er Mittel und Ziel iſt (V. 16.). Das die Verſöhnung Stiftende (zwiſchen εἰρηνοποιεῖν und ἀποκαταλλάσσειν iſt kein reeller Unterſchied zu ſuchen,) wird näher beſtimmt als das Blut Chriſti und zwar als das Blut ſeines Kreuzes, d. h. als das im Tode des Erlöſers am Kreuze vergoſſene Blut, und des Nachdruckes wegen iſt δι' αὐτοῦ noch einmal wiederholt. Die Geſammtheit der zu verſöhnenden Creatur wird dadurch erläutert, daß das τὰ πάντα erklärt iſt durch: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (V. 16.). Die Schwierigkeiten dieſer Stelle ſind bereits beſprochen bei der Erklärung der Parallele Epheſ. 1, 10. Das allgemeinere ἀνακεφαλαιώσασθαι doch kann nicht, wie Bähr will, gebraucht werden, um das ſpecielere ἀποκαταλλάξαι in unſerer Stelle zu erklären, ſondern umgekehrt, dieſes erläutert jenes. Die abſolute Faſſung aber, welche hier der Verſöhnung Chriſti gegeben iſt, muß, wie wir zu Epheſ. 1, 10. nachweiſen, von der Tendenz derſelben verſtanden werden. Daß der umfaſſenden göttlichen Gnadenabſicht widerſtrebt wird von einem Theil der Geſchöpfe, iſt ein Moment, auf das hier vom Apoſtel nicht reflectirt wird. Übrigens kann τὰ πάντα hier nicht anders als im Vorhergehenden (V. 16 ff.), nemlich von der abſoluten Totalität des Geſchaffenen, nicht bloß von den bewußten Weſen erklärt werden; denn die verſöhnende Kraft Chriſti wirkt, von den nächſten Objecten ihrer Thätigkeit, den gefallenen Menſchen, aus, im eigentlichen Sinne auch herſtellend und vollendend auf das Univerſum ein. (Vergl. den Comm. zu Röm. 8, 17 ff.) Nach dem Folgenden (V. 27—29.) ſcheint übrigens dem Paulus bei dieſer Darſtellung der Allgemeinheit der verſöhnenden Kraft Chriſti, namentlich die Beziehung auf die Heiden vorgeſchwebt zu haben; auch dieſe ſind von dem Heil in Chriſto nicht ausgeſchloſſen zu denken, will Paulus ſagen, wie das die judaiſtiſchen Irrlehrer wahrſcheinlich behaupteten.

21. Nach Beendigung der Schilderung der Perſon Chriſti, im Gegenſatz gegen die untergeordnete Vorſtellung der Irrlehrer von ihm, wendet ſich der Apoſtel wieder zu ſeinen Leſern zurück

und bemerkt, daß ſie ſelbſt die verſöhnende Wirkſamkeit Chriſti jetzt (in dem Stande ihrer Bekehrung) erfahren haben, während ſie einſt Gott entfremdet waren. In der Parallelſtelle Epheſ. 2, 1. 11. 12. findet ſich derſelbe Gegenſatz zwiſchen ποτὲ und νυνὶ und eine ähnliche Schilderung des unbekehrten Zuſtandes. In Vergleich mit Koloſſ. 2, 13. und der Richtung der Irrlehrer, welche das Judenthum als nothwendige Form des religiöſen Lebens auch für die Heiden geltend machen wollten, iſt höchſt wahrſcheinlich, daß der Apoſtel Paulus bei dieſer Schilderung des Zuſtandes vor der Bekehrung zunächſt die gebornen Heiden unter den Koloſſern, die wahrſcheinlich die größere Mehrzahl der Gemeine ausmachten, vor Augen hatte. Während aber Epheſ. 2, 12. die Heiden beſchrieben werden, als ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, kann hier ἀπηλλοτριωμένοι in Verbindung mit ἐχθροὶ nur auf Gott bezogen werden. Das τῇ διανοίᾳ geht nach ihrer Verbundenheit auf beide Ausdrücke, um die Entfremdung von und Feindſchaft gegen Gott nicht als eine bloß äußere, ſondern als eine innere, geiſtige zu charakteriſiren, ähnlich wie Epheſ. 4, 18. die Heiden beſchrieben werden als: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ, ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ. Der Zuſatz ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, d. h. in den allen wohl bekannten böſen Werken, drückt endlich noch aus, worin ſich die Gottentfremdung und Feindſchaft offenbart und kund giebt, als in den Früchten der Geſinnung.

22. Als das die Verſöhnung Bewirkende nennt Paulus hier den Tod Chriſti *), wie eben vorher (V. 20.) das Blut, aber es wird hinzugefügt ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Die Zuſammenſtellung σῶμα τῆς σαρκὸς findet ſich nur an dieſer Stelle und 2, 11. im N. T.; ſie ſcheint etwas Unpaſſendes zu haben, es verſteht ſich nemlich von ſelbſt, daß das σῶμα von σάρξ iſt. Die Formel kann nur entweder aus polemiſcher Rückſicht erklärt werden, oder aus der Abſicht das σῶμα als das phyſiſche, einem geiſtigen σῶμα, d. i. der Kirche (V. 24.), entgegenzuſtellen. Für

*) Vergl. über den ſeltenen Ausdruck bei Paulus „verſöhnt ſeyn durch den Tod," ſtatt durch das Blut Chriſti, die Bemerkungen zu Röm. 3, 25. im Comm. S. 155.). Es ſteht hier nur, weil V. 20. διὰ τοῦ αἵματος den vorher ging.

jene Auffassung entscheiden sich die neuern Interpreten Bö
Bähr, Steiger; sie folgern aus der strengen Askese l
kolossensischen Irrlehrern, daß sie nothwendig die Materie c
des Bösen ansehen und folglich den Doketismus lehren m
daß Paulus dem entgegentreten wollte und deshalb die
Leiblichkeit Jesu und seinen wahren Tod behauptet. Allein
diese Folgerung keineswegs nothwendig, zumal in jener
Zeit, in der sich die Irrthümer noch nicht in allen ihren
quenzen ausgebildet hatten. Der Brief an die Kolosser
durchaus keine sichere Spur doketischer Lehren bei den d
Häretikern, wie sie die Pastoralbriefe unzweifelhaft ver
Wie die jüdischen Asketen in Rom (Röm. 14, 1 ff.) vor
tischen Vorstellungen frei waren (denn sonst hätte Paulu
Irrthümer widerlegt und sie nicht bloß als schwache Brüd
gestellt), so läßt sich dasselbe auch von den kolossensischen
rern annehmen; hätten sie solchen Häresieen gehuldigt, so
der Apostel nicht verfehlt haben, dagegen eine offene Pole
richten. Die Äußerung hier ist so beiläufig, daß man in i
möglich eine ernstlich gemeinte Antithese gegen einen so g
chen Irrthum anerkennen kann. Wir entscheiden uns dah
die andere Auffassung, daß nemlich durch die Nebenbestim
τῆς σαρκὸς das σῶμα von der Kirche als dem geistigen
unterschieden werden soll. Hätte Paulus bloß geschrieben
δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι διὰ τοῦ θανάτου, so lag e
die Worte so zu fassen: „nun aber hat er euch durch seine
zur Einheit in der Kirche versöhnt." Um dies zu verhindern,
Paulus τῆς σαρκὸς hinzu, wodurch der Leib als der physisch
Christi, an dem der Tod vollzogen ward, bezeichnet werde
Wenn andere Interpreten noch einen Gegensatz zwischen dem
σαρκὸς und δόξης hier haben finden wollen, so ist diese F
deshalb abzuweisen, weil im Zusammenhange gar nichts g
ist, was auf die Unterscheidung des natürlichen und des ver
Leibes führen könnte. In der Stelle Kol. 2, 11. geht σῶμ
σαρκὸς nicht auf Christus, sondern auf die Menschen; hier
der Ausdruck demnach eine besondere Betrachtung, indem
dort nicht bloß das Physische, sondern auch das Sündliche be
Indeß zeigt Kol. 2, 11., daß der Ausdruck σῶμα τῆς σαρ
sich nichts Polemisches hat. Die Schlußworte von V. 22. παρα

ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ,
n das Ziel der verſöhnenden Thätigkeit Chriſti, welche ſich auf
Verähnlichung der Gläubigen mit dem Herrn bezieht, aus.
l. zu Epheſ. 5, 25. 27.) Hier wird dieſes Ziel in die Zeit
erichts verlegt, bei dem die Gläubigen vor Chriſto, d. i. vor
s Richterſtuhl, offenbar werden. Vergl. zu Röm. 14, 10.)
23. Als Bedingung der Erreichung dieſes Ziels (εἴγε, „wenn
nders, wie ich indeß vorausſetzen darf," verſchieden von εἴπερ,
zu 2 Kor. 5, 3. Epheſ. 3, 2. 4, 21.) nennt der Apoſtel
begründetbleiben im Glauben und in der Hoffnung, denn nur
die gläubige Seelenſtellung nimmt der Menſch die Kräfte der
tbaren Welt in ſich auf, welche den neuen fleckenloſen Men-
den Chriſtus in uns, erzeugen. Die Ausdrücke τεθεμελιω-
καὶ ἑδραῖοι ſind aus dem Bilde vom Tempel vom κατοι-
ιον τοῦ Θεοῦ, zu erklären (Epheſ. 2, 22.), in dem jeder
lne einen lebendigen Stein, der feſt in den ganzen Bau
den Glauben eingefügt iſt (vergl. 2, 7.), bildet (1 Petr.
. Ohne Zweifel dachte Paulus bei dem ἐπιμένειν und μὴ
ινεῖσθαι vorzugsweiſe an die Irrlehrer und ihre Verfüh-
, obgleich auch perſönliche ſittliche Untreue den Glaubens-
umſtürzen kann. Die Hoffnung des Evangeliums iſt wie-
ie V. 5., objectiv zu faſſen, ſo daß darunter die Theilnahme
eiche Gottes, welche das Evangelium verheißt, verſtanden
n muß. Es iſt brachylogiſch mit μὴ μετακινούμενοι ver-
n ſtatt: ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου καὶ ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.
Evangelium hebt dann der Apoſtel aufs Neue (V. 6.) die
rſalität hervor und bezeichnet ſich ſelbſt als den (von Gott
meten) Diener deſſelben (V. 25.); beides vermuthlich mit
hung auf die Antitheſen der Häretiker, welche die Juden be-
gt erklärten und Paulus wahrſcheinlich in ſeiner apoſtoliſchen
rität verdächtigten, wenn auch nicht offen bekämpften, denn
würden ſich beſtimmtere Erklärungen in unſerm Briefe dar-
vorfinden. (Der Aoriſt τοῦ κηρυχθέντος iſt, wie V. 6.
bemerkt ward, nach prophetiſcher Anſchauung zu erklären;
univerſelle Tendenz des Chriſtenthums ſah Paulus ſchon im
realiſirt. Die πᾶσα κτίσις hat hier ihre Beſchränkung an
Zuſatz ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, es iſt alſo die κτίσις ἐπίγειος
nt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß darunter zunächſt die

Menſchen und zwar alle, Juden wie Heiden, gemeint [V. 27 ff.]. Indeß iſt vermuthlich die Wahl des Ausdr daraus zu erklären, daß der Apoſtel ſich, wie Röm. 8, 1 zeigt, mit den Menſchen immer auch die Natur als S der Wirkſamkeit Chriſti dachte. Dafür ſpricht auch das ἐι πάσῃ κτίσει, wäre nemlich die πᾶσα κτίσις geradezu als ject der Erlöſung bezeichnet, ſo würde der bloße Dativ ſetzt ſeyn.)

§. 2. Warnung vor Irrlehrern. (1, 24—2, 23.)

Die folgende dunkle und ſchwierige Stelle kann als ein r res Kreuz der Ausleger beſonders der proteſtantiſchen, bezei werden. Bevor wir in die Schwierigkeiten ſelbſt eingehen, h wir aber nachzuweiſen, was uns berechtigt, hier einen Abſa machen. Wäre die Lesart ὃς νῦν richtig, welche DEFG treten, ſo würde unzweifelhaft V. 24. ſich eng an V. 23. a hen; allein die neuern Kritiker haben ὃς mit Recht allge verworfen, indem daſſelbe ſeinen Urſprung vermuthlich nur Beſtreben verdankt, V. 24. näher mit V. 23. zu verknüpfen dem es den Abſchreibern zu gehören ſchien, beſonders wegen V. Allein es iſt dies nur täuſchend, daß V. 25. eine Fortſetzung V. 23. iſt. Vielmehr beginnt Paulus V. 24. mit dem χαίρω κ. τ. λ. einen ganz neuen Gedanken, den er aber er 1 ff., ausführt und vollendet; V. 25—29. läßt er ſich ſeiner Weiſe davon ableiten, um den ihm um der judaiſtre Häretiker in Koloſſä willen ſo wichtigen Gedanken, daß er Gottes Veranſtaltung berufen ſey, allen ohne Ausnahme, Heiden nicht weniger als den Juden, daß Evangelium zu p gen. Der neue Gedanke iſt aber, daß die Leiden und Kä Pauli ein Mittel der Vollendung für die Kirche Chriſti, und mit auch für jeden einzelnen in ihr, ſind, alſo ihr (der Kolo feſtes Beharren im Glaubensleben dadurch weſentlich bedingt ihr Wachsthum vermittelt ſey, wie 2, 2 ff. weiter ausgef wird. Hiernach kann aber νῦν nicht bloße Übergangspartikel wie noch Bähr will, ſondern Zeitbeſtimmung. Gegen jene

nahme ſpricht ſchon hinlänglich die nachdrucksvolle Voranſtellung des νῦν (wie 2 Kor. 7, 9., wo es auch als Zeitbeſtimmung zu faſſen iſt), während es als bloße Übergangspartikel nachzuſtehen pflegt. (Vergl. Mt. 27, 42. 43. Mr. 15, 32. Joh. 2, 8. Apoſtelgeſch. 7, 34. Jac. 4, 13. 5, 1. 1 Joh. 2, 8.) Wie aber gewinnt nun hier das νῦν ſeine volle Zeitbedeutung? Durch Zubeziehung auf das Vorhergehende τοῦ εὐαγγελίου—τοῦ κηρυχθέντος. Der Apoſtel ſchaut im Bewußtſeyn, dem Ende ſeiner Wirkſamkeit nahe zu ſeyn, die Kirche als feſt in der Welt gegründet an, und von dieſer Anſchauung aus bricht er in die Worte aus: „jetzt freue ich mich in den Leiden für euch, denn auch dieſe dienen zur Vollendung der Kirche," wirkend und leitend, will Paulus ſagen, bin ich Diener und Förderer der Kirche, werde gewürdigt Theil zu nehmen an den Leiden Chriſti für Wahrheit und Gerechtigkeit. (Vergl. zu Mt. 5, 11. 12.) Lücke (Göttinger Weihnachtsprogramm vom Jahre 1833.) ſucht beides, die conſecutive und die temporelle Bedeutung, zu verbinden. Er ſagt pag. 6. laetissimum hoc est, particulam νῦν, ut solet etiam Latinorum nunc, aliquid habere consecutionis et quidem ita, ut Paulus dicat, se quum de laetissimis laborum suorum etiam apud Colossenses eventibus audiverit, ob id ipsum gaudere de calamitatibus ex illa sibi ortis. Am Schluß derſelben Abhandlung über unſere Stelle giebt dieſer Gelehrte (pag. 15.) den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden ſo an: quae cum ita sint (1, 3—23.) tantum abest, inquit apostolus, ut me poeniteat, ut gaudeam de malis, quae vestra causa pertulerim. Lücke ſcheint demnach mit V. 24. doch auch den Anfang von etwas Neuem anzuerkennen, wenn er gleich dem νῦν eine verknüpfende Bedeutung beilegt. Eben ſo Göſchen und Lachmann, welche in ihren Ausgaben nach V. 24. einen Abſatz machen. — Das μου nach παθήμασιν iſt allerdings Gloſſem, aber ein richtiges, es ſind nemlich die παθήματα = den θλίψεις ἐν τῇ σαρκί μου. Nach dieſer Interpretation der eignen Worte im Folgenden kann das ὑπὲρ ὑμῶν natürlich auch nicht verſtanden werden, „um euretwillen," oder gar „an eurer Statt," ſondern „euch zum Beſten." (Vergl. Epheſ. 3, 1. 13.) Inzwiſchen dieſer Gedanke „ich freue mich in meinen Leiden für euch," den Paulus nicht ſelten ausſpricht, würde die Ausleger nicht in Verlegenhrit geſetzt haben, indem er

ſich leicht in mildernder Form faſſen läßt (z. B. was als
Äußerlichſte ſich am erſten darbietet, durch den Nutzen, de
Beiſpiel eines ergebnen Leidenden gewährt), wenn nicht di
genden Worte ihm einen Sinn zu geben ſchienen, der mit
bedenklich machen kann. Indeß nach dem Buchſtaben n
die folgenden Worte weder zur katholiſchen, noch zu irgend
andern Vorſtellung von der verſöhnenden und erlöſenden
menſchlicher Leiden, z. B. der Gichtel'ſchen, paſſen. Denn
len wird doch das Leiden der Perſon des Gottmenſchen
ſich genügend zur Erlöſung dargeſtellt und als die Quelle
durch erſt das Leiden der Menſchen zu einem auch erlöſende
den kann*); hier ſcheint aber das Leiden Chriſti ſelbſt als
reichend dargeſtellt zu ſein, ſo daß Pauli Leiden es erſt vo
dig machen muß. Alſo die Unvollſtändigkeit der L
Chriſti und die Fähigkeit Pauli, dieſen Mangel
ſeine Leiden am Fleiſch für die Kirche Chriſti a
füllen, ſcheint in dieſer ſchwierigen Stelle behauptet zu
was beides gleich ſchwierig und der ſonſtigen Schriftlehre
ſtrebend iſt. Wie die katholiſche Kirche die Stelle begierig
um ihre Lehren vom Verdienſt der Heiligen und dem Sch
guten Werke dadurch ſcheinbar zu ſtützen, begreift ſich.
der Ausdruck ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, a
Perſon Jeſu bezogen, widerſprach, wie eben bemerkt wurde
der katholiſchen Theorie von der Genugſamkeit des Leidens
Von der Kirche dagegen verſtanden, ließen ſich die Worte
dings, iſolirt aufgefaßt, zu Gunſten jener katholiſchen Lehre
ten; allein die apoſtoliſche Lehre im Zuſammenhange wide
der Idee von einer erlöſenden und verſöhnenden Thätigkeit
Menſchen neben und außer dem Gottmenſchen ſo vollkomme
der Exeget genöthigt iſt, ſich nach einer andern Faſſung der
umzuſehen. Mit Ausſcheidung mehrerer ganz unhaltbarer
tungen unſerer Stelle, als der von Bolten (der überſetzt:

*) So bezieht die katholiſche Kirche das verſöhnende Leiden Chriſti
auf die Erbſünde, die verſöhnende Kraft der Leiden der Gläubigen un
ligen aber auf die eigene und fremde actuelle Sünde. Aber mit dem
ben und der Heiligkeit ſelbſt wird die erlöſende Kraft des menſchlichen
aus der Wirkſamkeit Chriſti im letzten Grunde hergeleitet.

macht ihr mir in meinen Leiden Freude und für die Trübſale, welche ich ſelbſt erleide, habe ich Erſatz an ſeinem Körper, d. i. an der Kirche"), oder der von Heinrichs*), („Jeſu Leiden ſeyen nur in Judäa bekannt geworden, es ſeyen alſo τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, daß ſie nicht auch den Heiden zur Kunde gekommen wären, das ergänze daher Paulus durch ſein Leiden,") ſind folgende näher in Erwägung zu ziehen, bei denen ſich die Entſcheidung um die Ausdrücke ἀνταναπληροῦν und θλίψεις τοῦ Χριστοῦ dreht. Den letztern müſſen wir als den Hauptbegriff für die ganze Stelle anſehen, denn die Natur der ὑστερήματα und ihrer Erfüllung hängt von der Beſtimmung deſſelben durchaus ab, wir beginnen daher mit ſeiner Betrachtung. Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ kann ſubjectiv oder objectiv genommen werden. In letzterer Hinſicht kann nur die Faſſung propter Christum geduldet werden, denn die Deutung älterer Theologen, als Calov's, Sebaſt. Schmidt's, Carpzov's u. A. „Leiden, die Chriſtus ſendet, oder gar „die den Leiden Chriſti ähnlich ſind," ſind als willkührlich abzuweiſen**). Aber die Erklärung, „Leiden um Chriſti willen, iſt grammatiſch möglich und von vielen Erklärern vertheidigt, beſonders zuletzt noch von Böhmer mit Berufung auf 2 Kor. 1, 5. Philem. V. 13. Hebr. 11, 26., unter welchen Stellen indeß nur Philem. V. 13. als genügende Beweisſtelle anerkannt werden kann. Lücke hat im Weſentlichen dieſelbe Anſicht, faßt indeß den Genitiv etwas anders, nemlich als genitivus auctoris, ſo daß die θλίψεις τοῦ Χριστοῦ Leiden ſeyn ſollen, quae Paulo apostolo Christo auctore et auspice Christo perferendae erant (l. l. pag. 13 sq.). In den Stellen Philem.

*) Heinrichs giebt am Schluß ſeines Commentars über unſern Brief einen beſondern Excurs über die Stelle Koloſſ. 1, 24.

**) Das gilt alſo auch von Schleiermacher's Erklärung unſerer Stelle in den Predigten über unſern Brief von Zabel edirt. (Berlin, 1835. B. II. S. 259.) Er meint, Paulus nenne ſeine Leiden Chriſti Leiden, weil ſie denſelben darin ähnlich waren, daß Paulus eben ſo von den Juden verfolgt ward als Chriſtus. Und für die Gemeine leide Paulus, ſagt Schleiermacher, inſofern, als er durch ſeine Thätigkeit unter den Heiden erſt das Reich Gottes recht begründet habe. Ich bezweifle, daß dieſe Erklärung des großen Theologen befriedigend gefunden werden wird.

V. 1. 13. Eph. 3, 1. Galat. 6, 17. findet Lücke ebenfalls
ſen Genitiv des Urhebers Auch dieſe Faſſung der Worte iſt
die Böhmer's, grammatiſch möglich zu nennen. Die Ent
dung aber, ob eine dieſer möglichen Erklärungen hier anwen
iſt, können wir erſt fällen, wenn wir auch die andere Seite
Erklärung des Genitivs τοῦ Χριστοῦ als genitivus subjecti
her betrachtet haben. Nach der ſubjectiven Auffaſſung des G
tivs liegt nun am nächſten an die Leiden Jeſu auf Erden zu
ken, an ſeinen Kampf in Gethſemane und ſeinen Tod auf
gatha. Daß dieſe Erklärung möglich wäre, zeigt die Vergleic
von 2 Kor. 1, 5. (wozu man die Bemerkungen im Co
vergl.), obgleich mir wahrſcheinlich iſt, daß, wenn der Ap
hier dieſen Gedanken hätte ausdrücken wollen, er θλίψεις Ἰ
oder Ἰησοῦ Χριστοῦ geſchrieben haben würde. Allein davon
geſehen, es widerſtrebt dieſer Gedanke, daß den Leiden Jeſu,
für die ganze Menſchheit ſtellvertretend und verſöhnend w
etwas mangele und Paulus durch ſein Leiden dieſen Mange
gänze, ſo vollkommen der ganzen Schriftlehre und beſonders
Pauliniſchen Lehrbegriff, daß wir durch die Annahme dieſer
faſſung den Schriftſteller mit ſich ſelbſt in den gröbſten Geg
bringen würden. Der Einfall nemlich, daß der Apoſtel hier
gewiſſe Formen äußerlichen Leidens hinweiſe, die Jeſus nich
duldete und er ſelbſt ergänzt habe, z. B. Gefängniß, braucht
gekannt zu ſeyn, um ſich ſelbſt zu widerlegen. Subjectiv
τοῦ Χριστοῦ nur verſtanden werden von dem myſtiſchen Chr
d. h. von Chriſtus, ſofern er die Kirche mit ſeinem Leben
Weſen erfüllt. Dieſe Auffaſſung iſt außer mehrern griechi
und lateiniſchen Kirchenvätern (Auguſtin, Chryſoſtomus u
von Luther, Melanchthon, Calvin, Beza, Grot
J. D. Michaelis und in neueſter Zeit von Steiger
Bähr recipirt, und wir entſcheiden uns auch für dieſelbe. Z
wenn gleich die Erklärungen „Leiden wegen Chriſtus"
„Leiden von Chriſtus auferlegt" grammatiſch möglich ſind
empfehlen ſich dieſelben doch deshalb weniger, weil auch
nach der Darſtellung der Schrift Chriſtus in den Gläubigen
leidend dargeſtellt wird (nach dem Terminus der Dogm
σχετικῶς, im Gegenſatz gegen das Leiden Chriſti in ſeiner
lichkeit, ὑποστατικῶς), und die nachdrückliche Weiſe, wie der Ap

ch hier über ſeine Leiden ausſpricht, mehr erwarten läßt, als ie kahle Idee eines äußerlichen Leidens um Chriſti und der Ar- eit an ſeinem Evangelium willen, wobei die Inwohnung Chriſti, welche der Apoſtel immer in den Vordergrund treten läßt, ganz ignorirt wird. Solche Stellen ſind Apoſtelgeſch. 9, 4. 5. (wo die Verfolgungen der Gläubigen, als eine Verfolgung Chriſti ſelbſt dargeſtellt wird), 2 Kor. 1, 5. (wozu man jedoch den Com- mentar vergleiche) Phil. 3, 10. (wo die Kraft ſeiner [Chriſti] Auferſtehung und die κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ nicht von einer äußerlichen Gleichförmigkeit, ſondern von einer innern we- ſentlichen Gemeinſchaft durch die Inwohnung Chriſti zu verſtehen iſt, wie auch Röm. 6, 5. 8, 17. 2 Tim. 2, 10—12. 1 Petr. 4, 13.), Hebr. 11, 26. (wo ὁ ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ nicht bloß „Schmach propter Christum“ ſeyn kann, ſondern die Schmach, welche Moſes als reales Vorbild Chriſti, durch ſeinen in ihm wirk- enden Geiſt, trug), Offenb. 1, 9. (wo ſich Johannes συγκοινω- νὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt, was mehr als eine bloß äußerliche Ähnlichkeit und Ge- meinſchaft ausdrückt.) Nach dieſer Beziehung der θλίψεις τοῦ Χριστοῦ auf den Chriſtus in uns, ergiebt ſich von ſelbſt, wie die ὑστερήματα derſelben zu faſſen ſind. (Vergl. 1 Theſſ. 3, 10. Phil. 2, 30.) Die Kirche Chriſti, die ſchon von Anfang an viel Leiden hatte, ſoll nach Gottes Ordnung der Leiden noch mehr ertragen, ihr iſt ein gewiſſes Maaß von Leiden beſchieden, das erfüllt werden muß, Paulus ergänzt dieſen Mangel an ſeinem Theil durch ſeine Leiden am Fleiſch. In dem ἐν τῇ σαρκὶ liegt nicht bloß das eigentliche körperliche Leiden ausgeſprochen, ſon- dern auch die Leiden der Seele, kurz alle die Kämpfe (2, 1 ff.), welche der Apoſtel in Folge der Sünde in der Welt zu beſtehen hatte und die der Chriſtus in ihm als ſeine Leiden mit trug.

Doch zunächſt fordert jetzt erſt der Ausdruck ἀνταναπληροῦν eine Erklärung. Dieſes doppelt componirte Verbum findet ſich im N. T. nicht weiter, auch kommt es im claſſiſchen Sprachge- brauch ſelten vor, obgleich es keineswegs ganz fehlt. (Vergl. Wetſtein z. d. St.). Allerdings muß nun als Grundſatz gel- ten, die Kraft der Präpoſition in den componirten Verbis wo möglich feſtzuhalten. Zunächſt muß alſo ἀνταναπληροῦν nicht bloß explere bedeuten, ſondern vicissim explere, „etwas erfüllen als

Äquivalent für etwas Anderes." Dieſe Bedeutung lie
hier ſo anwenden, daß die Leiden des Apoſtels in Parall
bracht wären mit den Leiden Jeſu; wie der Herr litt f
Menſchen, ſo leidet auch die Gemeine wieder für ihn unt
lus erfüllt ſo das Mangelnde in den Leiden der Gemeine
gen. So Böhmer, Bähr, Tittmann (de synon.
pag. 230.) u. A. Wenn man θλίψεις τοῦ Χριστοῦ „Leid
Chriſti willen" überträgt, wie Böhmer, ſo hat man alle
guten Grund das ἀντὶ ſo zu urgiren, aber nicht, wenn mc
Ausdruck, wie es geſchehen muß, faßt: „Leiden Chriſti, d.
myſtiſchen Chriſtus in der Gemeine." Bähr, der ſich aud
für entſcheidet, hatte daher keine Veranlaſſung, die Bed
des ἀντὶ zu urgiren. Der Begriff der Vergeltung läßt ſich
lich nur dann feſthalten, wenn die Menſchen der Perſon Je
genüberſtehend aufgefaßt werden; hier aber werden ſie nic
Jeſu gegenüberſtehend betrachtet, ſondern als von dem Leben
ſelbſt erfüllt, ſo daß er in ihnen leidet. Deshalb fordert d
ſammenhang zu ſagen, daß der Apoſtel hier nach ſeiner
ein zweifach componirtes Verbum gebraucht, ohne der Präp
ἀντὶ einen beſondern Nachdruck zu geben. Der Sinn der
iſt nur dieſer: „jetzt freue ich mich in den Leiden für euch
ich nemlich das Evangelium ſiegreich in aller Welt weiß)
erfülle an meinem Fleiſch das, was noch mangelt an den
Chriſti, für ſeinen Leib, das iſt die Gemeine." Aber hi
ſteht nun nach unſerer Auffaſſung eine neue Schwierigkeit,
in dem ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ liegt. Daß dadurch das
ὑμῶν näher beſtimmt werden ſoll, iſt klar; nicht bloß fi
eine Gemeine in Koloſſä leidet Paulus, ſondern er nenn
für die ganze Kirche. Nach der organiſchen Einheit de
wächſt ſie ganz, wenn ein Theil wächſt, und ſie leidet ganz,
ein Theil leidet. (Vergl. zu 1 Kor. 12, 26.) Übrigens
nicht zweifelhaft ſeyn, daß ὑπὲρ hier in der Bedeutung
Beſten," nicht aber in dem Sinne von „an Statt, an
zu faſſen iſt, wie Steiger will. Denn Paulus iſt ſell
Glied der Kirche, er kann daher unmöglich ſagen wollen, e
anſtatt der Kirche, ſtellvertretend für ſie. Stellvertretend
nur Chriſtus ſeyn, der nicht ein einzelnes Glied der Kirche
dern der Potenz nach ſich ſelbſt iſt. Allein eine Schwierigkei

darin, daß der Apoſtel ſeine Leiden nach der Inwohnung Chriſti in ihm als Leiden Chriſti bezeichnet und dann doch dieſelben als förderlich für die Kirche, d. i. den myſtiſchen Chriſtus (1 Kor. 12, 12.) darſtellt; es ſcheint nemlich darnach Chriſtus für Chriſtus zu leiden, die Kirche für die Kirche. Allein dieſe Schwierigkeit erledigt ſich ſo. Wie das Leiden Jeſu zum Heil der Menſchheit diente, aber auch ihn ſelbſt vollendete (Hebr. 2, 10.), ſo fördert auch das Leiden des einzelnen Gläubigen ihn ſelbſt und die Gemeine, deren Glied er iſt. Die Gemeine im Ganzen nemlich, obgleich ein lebendiger, einiger Organismus, der Leib Chriſti, zerfällt doch in mehr active und mehr paſſive, in geförderte und der Förderung bedürftige Glieder. Zu jenen gehörte natürlich Paulus, er konnte demnach mit Recht ſein Leiden, d. h. das Leiden des Chriſtus in ihm, als Förderungsmittel derjenigen Glieder der Kirche darſtellen, welche vorzugsweiſe des Wachsthums bedurften und ihre Förderung war dann eine Förderung der ganzen Kirche nach dem Zuſammenhang jedes Gliedes mit dem ganzen Leibe.

Aber dieſe Idee ſelbſt, die Förderung des Einzelnen, und ſomit auch des Ganzen, durch Leiden, bedarf noch einer nähern Betrachtung; es könnte nemlich ſcheinen, es liege darin das Prinzip einer falſchen Aſkeſe. Inzwiſchen leſen wir 1 Petr. 4, 1. ganz allgemein ausgeſprochen: ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας. Die falſche Aſkeſe wird indeß ſchon vollſtändig dadurch ausgeſchloſſen, daß von keinen ſelbſterwählten, eigenwillig ausgedachten und auferlegten Leiden die Rede iſt, ſondern von ſolchen, die Gott auflegt, und zwar, wie wir ſchon bemerkten, nicht bloß von phyſiſchen Leiden, ſondern auch von Leiden der Seele, kurz von alle dem, was die menſchliche Natur in ihrer Schwachheit (der σὰρξ) Drückendes betrifft. Daß ſolche Leiden etwas in der Heiligung Förderndes haben, daß ſie in Geduld, Sanftmuth, Ergebung üben, liegt ja auf platter Hand. Von der ſtellvertretenden, Sünden vergebenden Wirkſamkeit der Leiden iſt hier nicht die Rede, Verſöhnung mit Gott und Vergebung der Sünden hat allein Jeſus durch ſein einmaliges Opfer begründet, ſondern nur von der Förderung in der Heiligung durch Leiden. Vergebung der Sünden hat die Kirche bereits, ſonſt könnte ſie nicht Chriſti Leib heißen, aber ſie ſoll von ihr aus auch wachſen in dem neuen Leben, und ein Förderungsmittel dazu ſind in

Gottes Hand die Leiden. Sie bewähren sich aber nur a
ches, wenn sie in der richtigen Gesinnung aufgenommen
(mit Widerstreben und Bitterkeit aufgenommen fördern
nicht, sondern schaden vielmehr dem innern Leben), die vo
men richtige, Gott wohlgefällige Gesinnung giebt nur die
geburt, in der Christus in uns Wohnung macht, deshalb
der Apostel nicht bloß von seinen Leiden, sondern von d
den Christi in ihm. Wie aber alles in der Entwicklun
Menschheit sein Maaß und seine Ordnung hat, so auch der
endungsweg durch Leiden; deshalb stellt Paulus sein Leid
ein Ergänzen des Gesammtleidens dar, das nach Gottes Or
die Menschheit zu tragen haben wird. Nach dieser Fassu
schwierigen Stellen erscheint ihr Inhalt in vollkommener H
nie mit der Lehre der h. Schrift überhaupt und des Apostels
lus insbesondere. Allein die Idee, daß in den Gläubigen
stus leidet, wenn auch nicht stellvertretend und versöhnend, s
bloß heiligend und vollendend, hat ihre Schwierigkeit. Man
nemlich denken, der alte Mensch sey in den Gläubigen de
bende, der neue Mensch dagegen der Christus in uns, sey
in allen Leiden in himmlischer Freude. Allerdings leidet au
alte Mensch, aber er leidet, was seine Thaten werth sind,
Leiden ist Strafe der Sünde und hat keine fördernde, heili
sondern eine denselben tödtende Kraft (Kol. 3, 5.). H
aber von solchen Leiden die Rede, welche ein Förderungs
für den Einzelnen und das Ganze seyn können; diese sind
des Christus in uns, weil sie sich auf die Sünde als solch
ziehen, nicht bloß auf die Folgen derselben und deren Unan
lichkeiten. Der leidende Christus ist ein Vorbild nicht blo
die ganze Kirche, sondern für die ganze Menschheit; und
nicht bloß ein äußerliches leeres, sondern ein lebendiges we
ches Vorbild, indem Christus, als das ewige Wort Gottes
Menschheit in ihren wahren Gliedern mit seiner Kraft von
erfüllt und trägt, in ihnen leidet, in ihnen überwindet und
die Überwindung stählt und vollendet*). So trug schon

*) Der Unterschied zwischen A. und N. T. bleibt aber immer der, da
A. T. das Göttliche nur substantiell in dem Menschen gegenwärtig ist,

ie Schmach Chriſti (Hebr. 11, 26.) und nahm ſie im Bewußtſein des Segens, der in ihr iſt, willig auf ſich; ſo wirkte chon der Geiſt Chriſti in den Propheten des A. T. und bezeugte hnen die Leiden, die in Chriſto ſind und die Herrlichkeit darnach 1 Petr. 1, 11.), d. h. nicht bloß die Leiden der hiſtoriſchen Perſon Jeſu, ſondern der ganzen heiligen Gemeine, deren weſentliches Vorbild er iſt; ſo ſchildert ſchon der Prophet (Jeſ. 53.) das Leiden der Heiligen und das Leiden der Perſon des Meſſias als in ihren Grundzügen zuſammenfallend. Chriſtus iſt der leidende Gott n der Weltgeſchichte; in der ſündigen Welt leidet er in allen frommen von Ur an und durch die mitleidende Inwohnung wandelt er ſtets den Fluch der Sünde in Segen um, weshalb auch nach der Schrift niemand ohne Leiden ſelig wird (2 Tim. 3, 12.); n Chriſto iſt Schmerz und Leiden geheiligt, ſein Kreuz iſt der inzige Weg des Heils für alle. In der Perſon Jeſu war das Leiden ſtellvertretend und verſöhnend, in der vorchriſtlichen Zeit vorbereitend auf ſeine Erſcheinung, in der nachchriſtlichen Zeit wirkt es heiligend und vollendend. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß die Idee des Mitleidens Gottes in der heiligen Menſchheit nicht die Gottesidee in ihrer Reinheit trüben, alſo nicht ſo gefaßt werden darf, daß die vollkommene ewige Seligkeit (1 Tim. 1, 11. 6, 15.) Gottes dadurch beeinträchtigt wird. Wie Gott gegenwärtig iſt in der Creatur in jedem Moment ihrer Entwickelung, ohne dadurch ſelbſt den Schranken von Zeit und Raum anheimzufallen; ſo iſt er auch gegenwärtig in der leidenden Creatur, ohne ihr Leiden als Leiden zu empfinden. Das Mitleiden Gottes muß demnach lediglich betrachtet werden als die Form der Gegenwart und Wirkſamkeit der barmherzigen göttlichen Liebe in der leidenden Creatur.

25. 26. Wie ſchon zu Anfang der Erklärung von V. 24. bemerkt ward, eröffnet Paulus hier eine Digreſſion, in der er ſein Verhältniß zur Kirche ſchildert; erſt 2, 1 ff. wird ſein Leiden und Kämpfen weiter ausgeführt. Vermuthlich im Gegenſatz mit denen ſein apoſtoliſches Anſehen verdächtigenden, wenn auch nicht

perſönlich und perſonbildend, wie im N. T., daß alſo auch nur in dieſem Sinn einer Wiedergeburt die Rede ſeyn kann, welche die perſonbildende, ein höheres Bewußtſeyn ſchaffende Form der göttlichen Thätigkeit vorausſetzt.

gerade offen bekämpfenden theoſophiſchen Judaiſten in Koloſſä führt Paulus aus, wie er für den Dienſt der Kirche, und zwar unter den Heiden (εἰς ὑμᾶς), nach Gottes Veranſtaltung berufen ſey, um das ſo lange verborgene, nun aber offenbarte Geheimniß allenthalben auszubreiten. Vergl. Eph. 3, 7. (Über οἰκονομία vergl. man zu Epheſ. 3, 2. — Über die Formel πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ vergl. den Comm. zu Röm. 15, 19. Es iſt zu erklären: „das Wort Gottes vollſtändig nach ſeinem ganzen Inhalt und Umfang verkünden.“ — [Vergl. auch Theluck's Erkl. der Bergpredigt S. 135 f.] — V. 26. vergl. man über τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων die Bemerkungen zu Epheſ. 3, 8. Es ſteht hier als Epexegeſe zu τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. — Über die Zuſammenſtellung von γενεὰ und αἰῶν vergl. zu Epheſ. 3, 21. — Das anakoluthiſch ſich anknüpfende νυνὶ δὲ ἐφανερώθη hat zu Änderungen in den Codicibus Anlaß gegeben. Geringere Handſchriften leſen geradezu ὃ νῦν ἐφανερώθη, was ſich offenbar als Correctur verräth, D E aber haben die Lesart νυνὶ δὲ φανερωθὲν, was ſich allerdings ſehr empfiehlt, aber doch auch keinen Anſpruch auf Reception in den Text machen kann, weil es höchſt wahrſcheinlich auch aus Änderung der Abſchreiber entſtand. — Vor ἁγίοις αὐτοῦ leſen F G ἀποστόλοις, was vermuthlich aus Epheſ. 3, 4. hier in den Text aufgenommen iſt. Bei der nahen Verwandſchaft beider Briefe ſcheint aber freilich angenommen werden zu müſſen, daß das Glieſem dem Sinn nach richtig iſt und unter den Heiligen die Apoſtel zu verſtehen ſind, indeß nur als Repräſentanten der Geſammtheit aller Gläubigen.)

27. Der Grund der Kundmachung des Geheimniſſes an die Apoſtel liegt nicht in ihrer Würdigkeit, ſondern im göttlichen Willen (Epheſ. 1, 9.); dieſes ἠθέλησεν ὁ Θεὸς, weiſt denn auf die Nothwendigkeit hin, dieſen göttlichen Willen zu verehren, und die Apoſtel als diejenigen anzuerkennen, von denen das reine Evangelium ausgehen ſoll. Die Herrlichkeit des Evangeliums wird dann in den Worten: τίς τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου, hervorgehoben, denen Epheſ. 1, 18. (wozu man den Comm. vergl.) entſpricht. (Die Neutralform τὸ πλοῦτος iſt nach A B mit Lachmann auch hier vorzuziehen. Der Genitiv τῆς δόξης iſt nicht adjectiviſch zu faſſen, ſondern als ſolche Beſtim-

mung der Natur des himmlischen Geheimnisses zu betrachten, in der die Herrlichkeit desselben selbstständig festgehalten wird.) — Durch den Zusatz ἐν τοῖς ἔθνεσιν zu μυστηρίου τούτου, ist übrigens klar, daß nicht schon das Geheimniß an sich, oder gar das Wort Gottes (V. 25.), die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden bedeutet, sonst wäre der Zusatz überflüssig; das Geheimniß ist vielmehr das Evangelium als solches, in der Offenbarung der unendlichen Erbarmung Gottes in Christo. In seiner Wirksamkeit unter den Heiden offenbarte sich nur deshalb der Reichthum der Herrlichkeit des Evangeliums am glänzendsten, weil dasselbe unter ihnen mit dem stärksten Schatten in den grellsten Contrast trat. In den Schlußworten des Verses wird endlich Christus selbst als das Geheimniß der Erlösung bezeichnet. Im Evangelium ist nemlich Christus alles lebendig; es wird in ihm nicht eine bloße Lehre von Christo gepredigt, sondern er selbst, der lebendige, persönliche Christus, das ewige Wort des Vaters, ist selbst Lehre uud Lehrer in Einem. Als solchen hatten die Kolosser Christum schon erkannt, er war nicht bloß äußerlich unter ihnen gepredigt, er hatte in ihren Herzen Wohnung gemacht, wie es Ephes. 3, 17. heißt: Χριστὸς διὰ τῆς πίστεως κατοικεῖ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. (A F G haben ὅ ἐστι Χριστός, was auch Lachmann recipirt hat, aber wahrscheinlich ist dies nur eine Correctur für ὅς, das aus Attraction des folgenden Χριστός zu erklären ist. (Vergl. Winer's Gr. S. 482.). Affallend scheint aber, daß der Christus in uns als die ἐλπὶς τῆς δόξης sc. μελλούσης bezeichnet wird; es könnte scheinen, wo Christus im Herzen lebt, da sey schon das Reich Gottes und alle seine Herrlichkeit vorhanden. Im Keime allerdings, aber das innere göttliche Leben verlangt auch nach einer durchaus homogenen Umgebung und diese tritt erst am Ende der Entwicklung siegreich auf. Der Christus in uns ist daher die lebendige Hoffnung der herrlichen Zukunft, indem er die Energie, sie zu realisiren und somit die Bürgschaft für sie, in sich trägt.

28. 29. Diesen Christus nun, der das Geheimniß selbst ist, verkündigen die Apostel (1 Kor. 2, 2.), und zwar so, daß sie ihn dem menschlichen Geschlecht als solchen, ohne die theokratischen Unterschiede zu berücksichtigen, predigen. Das dreimal wiederholte πάντα ἄνθρωπον hat, wie schon zu 1, 6. bemerkt ward, eine

deutliche polemische Beziehung zu Gunsten des Pauliniſchen versalismus wider die jüdiſche Einſeitigkeit der koloſſenſiſchen lehrer. In dem νουθετεῖν liegt mehr die praktiſche, in dem σχειν die intellectuelle Seite des Unterrichts angedeutet. (Üb πάσῃ σοφίᾳ vergl. den Comm. zu Epheſ. 1, 8.). Der deſſelben iſt das τέλειον ἐν Χριστῷ παραστῆσαι. (Vergl. V. Die Beſtimmung „vollkommen in Chriſto," iſt zu erklären: „ kommen in der Gemeinſchaft mit ihm durch ſein uns mitgeth Leben." Die Vollkommenheit des Gläubigen iſt keine eigene geſonderte, neben Gott und Chriſtus, ſondern Chriſti Voll menheit iſt im Glauben ſeine. (Vergl. zu Mt. 5, 48.) Wie die allgemeine Aufgabe aller Lehrer der Kirche iſt, alle hin bilden zur Vollkommenheit in Chriſto, ſo erklärt Paulus auch von ſich, daß er ſich bemühe, ſeine Schüler dahin zu fü Aber nicht in eigner Kraft kämpft er für dieſen erhabenen Z ſondern gemäß der Kraft Chriſti, die in ihm wirkt. (Vergl. das κατὰ τὴν ἐνέργειαν zu V. 11.) Der Kampf aber, Paulus bei dieſer Gelegenheit Erwähnung thut, bezieht ſich, Steiger zu d. St. richtig bemerkt, nicht bloß auf äuße Feinde und Hinderniſſe, ſondern vorzugsweiſe auf die innere der Finſterniß, welche den Erfolgen des Lichts widerſtrebt. (V zu 2, 1.) J. D. Michaelis wollte das ἐν δυνάμει au Wundergaben beziehen; in der That können dieſe bei der Er nung der im Apoſtel wirkſamen Kraft nicht ausgeſchloſſen ge werden, aber eben ſo wenig ſind ſie darin allein, oder auch vorzugsweiſe, hervorgehoben; ἐν δυνάμει iſt adverbialiſcher zu ἐνεργουμένην und befaßt alle äußern und innern Kraftäußeru des den Apoſtel erfüllenden Geiſtes Chriſti zuſammen. In Schilderung ſeiner Wirkſamkeit liegt dann zugleich angedeutet, ſie nicht erfolglos iſt, ſondern die Welt überwindet, folglich die Oppoſition, welche von den in Koloſſä thätigen Irrlehrern der ihn ausging.

2, 1. Die Größe ſeines Kampfes, namentlich für die ſten in Koloſſä und Laodicea und alle, die er nicht perſönlich terrichten konnte, ſchildert Paulus in Folgendem. Der A nimmt damit vollſtändig den Gedanken von 1, 24. wieder der ἀγὼν περὶ ὑμῶν fällt nemlich mit den παθήμασι ὑμῶν zuſammen. Der Kampf um der dortigen Chriſten

var, neben andern drückenden Verhältnissen, ein wahres Leiden Pauli für sie, indem die Versuchungen, welche ihnen die dortigen Häretiker bereiteten, sein Herz schwer bekümmerten, zugleich aber auch den treuen Apostel zum eifrigsten Gebetskampf für sie anriefen. Daß übrigens Paulus hier die Christen in Kolossä und Laodicea als solche bezeichnet, welche ihn nicht persönlich kannten, also keinen Unterricht von ihm empfangen hatten, ist von Steiger und Böhmer (im ersten Anhange zu seinem Commentar S. 411 ff.) überzeugend dargethan. Warum aber fügt der Apostel hinzu καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν κ. τ. λ.? Es scheint, sein Kampf für die, welche ihn persönlich kannten, mußte kräftiger seyn, als für die Nichtbekannten, weil jene ihm mehr am Herzen liegen mußten; die Worte unserer Stelle machen aber den Eindruck, als werde die Größe des Kampfs bestimmt durch den Mangel persönlicher Bekanntschaft. Allerdings ist es so, und zwar erklärt sich dieser Gedanke dadurch, daß Paulus für die ihm Unbekannten um so mehr sorgt, je weniger ihm möglich gewesen ist, für ihr Glaubensleben persönlich zu wirken und sich von ihrem gegründeten Stande zu überzeugen; die schwächern Kinder bedürfen der treuesten Fürsorge und des eifrigsten Gebetes. (Der Zusatz καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει rührt aus 4, 13. her und ist hier unächt. Dagegen ist die Form ἑώρακαν nach A B D mit Lachmann als die seltnere vorzuziehen. — Πρόσωπον ἐν σαρκὶ setzt das leibliche Antlitz der geistigen Physiognomie entgegen; diese kannten die Kolosser wohl, aber die leibliche Erscheinung Pauli war ihnen unbekannt.)

2. Der Zweck des Kampfes Pauli ist nun die Förderung der Gläubigen; dieser wird in den Worten: ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, ausgesprochen. Der Begriff des Tröstens paßt hier für παρακαλεῖν nicht, weil von keinem Schmerz und keinen Verfolgungen der Leser des Briefes die Rede ist; eben so wenig ist angemessen παρακαλεῖν in der Bedeutung „ermahnen, belehren" zu fassen, denn dazu paßt nicht καρδία. Das Herz als Träger der Empfindung kann wohl getröstet, aber nicht ermahnt oder belehrt werden. Es ist daher mit Böhmer und Flatt παρακαλεῖν hier in der Bedeutung „befestigen, stärken," nach Analogie des Hebr. חזק (5 Mos. 3, 28. Jes. 35, 3. Hiob 4, 3.) zu fassen, die aber 2 Thess. 2, 17. nicht, wie Böhmer

will, auch anwendbar iſt. Überhaupt iſt παρακαλεῖν nur metonymiſch ſo zu nehmen, ſo daß die Urſache ſtatt der Wirkung geſetzt iſt. Die Ermahnung, wo ſie fruchtet, hat eine ſtärkende, das Herz befeſtigende Wirkung, und in dieſer Beziehung fordert der Zuſammenhang, den Ausdruck παρακαλεῖν hier zu faſſen. — Es lag nahe, im Folgenden die Lesart συμβιβασθέντες, die ſicher die urſprüngliche iſt, zu ändern in συμβιβασθέντων, wie der text. rec. lieſt, um die Conſtruction gleichförmiger zu machen. Die Codd. A B C D E und andere Auctoritäten vertreten das ſchwierigere συμβιβασθέντες. (Vergl. über ſolche Anakoluthieen Winer's Gr. S. 497.). Wir hatten den Ausdruck ſchon in derſelben Bedeutung Epheſ. 4, 16. Das Bild, wornach die Gemeine Chriſti einem σῶμα verglichen wird, liegt bei demſelben zum Grunde; die Liebe iſt das, worin die einzelnen Glieder verbunden und zur Einheit zuſammengefügt ſind. Natürlich iſt dieſes συμβιβασθῆναι ἐν ἀγάπῃ auch abhängig zu denken von dem Vorhergehenden; der Zweck des Kampfes Pauli iſt, ſeine Leſer feſt zu machen (gegen alle Verführungen durch falſche Lehre) und in Liebe zu verſchmelzen mit Überwindung aller Streitigkeiten und Partheiungen. — Als das Ziel dieſer Verbundenheit in der Liebe wird endlich die erhöhete Erkenntniß in das Geheimniß Gottes hervorgehoben, mit der dann die Sicherung vor Verführung von Chriſto, als dem alleinigen Inhaber aller wahren Weisheit, gegeben iſt. Das καὶ vor εἰς πᾶν hat aber hier etwas Störendes; es iſt entweder aus der Auslaſſung eines Verbi, etwa ἔλθωσι, zu erklären, oder prägnant als et quidem zu faſſen, wofür Böhmer ſich entſcheidet. (Vergl. Mt. 23, 13. 1 Kor. 3, 5. Hebr. 10, 25.). Die σύνεσις wird hier in ihrem Reichthum noch näher beſtimmt durch den Zuſatz πληροφορία. (Vergl. über πληροφορεῖσθαι zu Röm. 4, 21. 14, 5.) Es ſoll durch denſelben die Einſicht nicht als eine bloß äußerliche, verſtandesmäßige, ſondern als eine innerlich, auf dem Zeugniß des h. Geiſtes ruhende, charakteriſirt werden; dieſer Geiſt zeugt durch ſein Daſeyn für die Wahrheit (1 Joh. 5, 6.) und wirkt ſomit eine göttliche πληροφορία. Für den Begriff der σύνεσις (vergl. zu Epheſ. 1, 8.) paßt wohl πᾶν τὸ πλοῦτος, weil das Verſtändniß die Mannigfaltigkeit des Concreten in ſich faßt, die ἐπίγνωσις dagegen iſt die alles Einzelne in die Einheit zuſammenfaſſende Vernunfterkenntniß, der Apoſtel konnte daher

nicht schreiben: καὶ ἐπιγνώσεως, so daß dieser Genitiv auch von πλοῦτος abhängig ward. (Vergl. zu 1, 9.) Die ἐπίγνωσις erscheint hier als eine höhere Stufe der Einsicht, als die σύνεσις ist. Zwar geht die Erkenntniß der Ausbildung des Verständnisses im Einzelnen vorher, aber durch dasselbe wird die Erkenntniß auch zu einem vollendetern Grade der Tiefe und Innerlichkeit erhoben. — Am Schluß von V. 2. findet sich eine Menge verschiedener Lesarten. A und C lesen τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ, Codex D τοῦ Θεοῦ ὅ ἐστι Χριστός, Cod. B τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ, der text. rec. τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ. Die meisten neuern Kritiker und Exegeten, namentlich Lachmann, Böhmer, Steiger u. A., entscheiden sich für die Lesart Θεοῦ Χριστοῦ. Steiger sucht ausführlich darzuthun, wie aus dieser Lesart alle übrigen theils durch bloße Einschiebsel, theils durch Interpretation entstanden wären. Allein ich kann mich nicht von der Richtigkeit dieser Annahme überzeugen, vielmehr halte ich dafür, daß bloß τοῦ Θεοῦ die ursprüngliche Lesart ist, wie Griesbach und Bähr ebenfalls annehmen, und zwar sind meine Gründe folgende: 1) ist undenkbar, daß Paulus Θεοῦ Χριστοῦ geschrieben haben sollte, was auch sonst nie vorkommt; die Worte können nemlich heißen, erstlich „des Gottes Christi" (aber dann setzt Paulus vollständig ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, wie Ephes. 1, 17.), oder Θεοῦ, Χριστοῦ, d. h. „Gottes, was hier heißen soll Christi;" oder endlich, wie die Vertheidiger dieser Lesart wollen, „Christi, der Gott ist." Die Möglichkeit dieser letztern Fassung ist aber durchaus in Abrede zu stellen, diesen Gedanken würde Paulus ausgedrückt haben: Χριστοῦ, Θεοῦ. Die beiden andern passen zugestandenermaßen nicht in den Zusammenhang; es erscheint demnach als das Einfachste, Χριστοῦ als Glossem der Abschreiber zu betrachten, und daß es nichts anderes ist, zeigt deutlich die parallel stehende Lesart ὅ ἐστι Χριστὸς. Zu diesem Glossem kam man aber ganz natürlich so: V. 27. war Christus selbst als das Geheimniß bezeichnet; da man nun 2, 3. das ἐν ᾧ in das letzte Subject Θεὸς anschließen zu müssen glaubte, so schien Θεὸς in dieser Stelle auch Christus seyn zu müssen, nicht der Vater; deshalb setzte man das erklärende Χριστοῦ hinzu. War aber erst Θεοῦ Χριστοῦ geschrieben, so konnte nicht fehlen,

daß dieſe unerhörte Zuſammenſtellung zu den mannigfalti leichternden Lesarten Anlaß gab.

3. Die Verbindung von ἐν ᾧ mit Θεὸς iſt hier a halb gar nicht zu empfehlen, weil Θεὸς nicht das Haupt tiv iſt, ſondern nur den Hauptbegriff des μυστήριον n ſtimmt; dieſer bildet ſeit 1, 25. den Mittelpunkt der Arg tion. In der Sache fällt es freilich wieder mit der ande bindungsweiſe zuſammen; denn Gott in Chriſto iſt ſelbſt heimniß (1, 27.), das Geheimniß, in dem alle Schätze de heit und der Erkenntniß, d. i. der praktiſchen und der ſchen Einſicht, verborgen ſind. Dieſes Geheimniß iſt ke ſtracte, von ihrem Urheber abgelöſte Lehre, keine dogmatiſ mel, ſondern der lebendige, in Chriſto in die Menſchheit tene Gott ſelbſt; ohne Erkenntniß Gottes giebt es dah keine Erkenntniß dieſes Geheimniſſes und kein ewiges Lebe 11, 27. Joh. 17, 3.). In ihm ſind folglich alle Schätze de heit und der Erkenntniß allein zu ſuchen, nicht, wie die ker in Koloſſä wollten, in allerlei Scheinweisheit außer In dem Ausdrucke aber: ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ κρυφοι liegt nicht, daß ſie, als abſolut verborgen, nie werden können und dürfen (Paulus ſprach ja V. 2. e Hoffnung aus, daß ſie zur Erkenntniß des Geheimniſſes, mit auch ſeines Inhalts, d. i. ſeiner Schätze, kommen n ſondern daß menſchliche Kraft dazu nicht ausreicht, daß mi Wort Niemand Gott erkennt, als wenn er ſich offenbart (27.). Den in ſich und aus ſich Klugen und Weiſen dieſ verhüllt ſich Gott, ſie erkennen nichts von ihm, ihre Erk iſt bloß Schein; nur den Unmündigen und Demüthigen Gott ſich ſelbſt, indem er ſich ihnen ſchenkt und zu eige Dieſe Stelle widerlegt übrigens zur Gnüge alle jene Sch und Fanatiker, welche noch eine höhere und umfaſſendere barung Gottes, als die in Chriſto iſt, erwarten zu müſſen ten; nemlich ein Zeitalter des heiligen Geiſtes. Alles, h. Geiſt offenbart, nimmt er von dem, was Chriſti iſt (V 15.), in im ſind alle Schätze der Weisheit und der Erk (Nach dem Zuſammenhange von V. 3. und 2. kann hier nichts anderes als V. 2. ἐπίγνωσις ſeyn, was gegen die

tete Differenz beider Ausdrücke zeugt. Vergl. die Bemerkungen zu 1, 9.)

4. 5. Die vorhergehende allgemeine Ermahnung wendet der Apostel nun auf das specielle Verhältniß seiner Leser an. Sie hat den Zweck, sie zu warnen vor den täuschenden Reden der Irrlehrer. Diese Theilnahme für das Wohl der Abwesenden begründet Paulus auf die geistige Verbundenheit, in der er sich mit ihnen, seinen Lesern, weiß, und welche ihnen freudig die Festigkeit ihres Glaubensstandes erkennen läßt. (*Παραλογίζεσθαι* findet sich im N. T. nur noch Jak. 1, 22., wie hier in der Bedeutung „durch falsche Schlüsse [Paralogismen] täuschen." Die Wahl des Ausdrucks ist aus der argumentirenden Form zu erklären, welcher sich die Irrlehrer für ihre Ansichten bedienten. — *Πιθανολογία* findet sich nur hier. 1 Kor. 2, 4. steht dafür *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*. Der Ausdruck hat hier einen tadelnden Nebenbegriff, er bezeichnet ein Bestreben, nicht durch die Kraft der Wahrheit zu überzeugen, sondern durch den Schein derselben zu überreden. — V. 5. Zu dem Gegensatz *σαρκὶ ἄπειμι — πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι* vergl. die Parallele 1 Kor. 5, 2. *Πνεῦμα* ist natürlich nicht der heilige Geist, sondern es bildet hier den Gegensatz mit *σὰρξ*, „äußerlich fern, bin ich euch doch innerlich nahe und nehme an eurem Wohlergehen Antheil." — Auffallend ist die Stellung *χαίρων καὶ βλέπων*, es scheint nemlich *βλέπων* vorhergehen zu müssen. Schott und Bähr wollen es als Hendiadyoin fassen: laetabundus observans, oder cum gaudio considerans. Mit Recht aber bemerkten Winer (Gr. S. 440.) und Böhmer, daß einfacher *καὶ* in der Bedeutung scilicet gefaßt wird, wodurch das *καὶ βλέπων κ. τ. λ.* den Charakter eines epexegetischen Zusatzes erhält: „im Geiste bin ich mit Freuden bei euch, nemlich indem ich eure feste Stellung im Geiste sehe." — *Τάξις* ist aus dem oft vorkommenden Bilde vom Kriegsdienste hergenommen; festgegliederte Ordnung der Kämpfer, die ihre Fähigkeit, den Streit wohl auszufechten, beurkundet. Erklärend für *τάξις* ist das folgende *στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν · πίστεως ὑμῶν*, worin der Glaube als die in der Stellung für den Kampf befestigende Kraft beschrieben wird. Die Lesart *ὑστέρημα* ist bloß daraus entstanden, daß nach dem Folgenden [V. 20 ff.] Glaubensfestigkeit von den Kolossern nicht wohl schien ausgesagt werden zu kön-

nen. Allein der Apoſtel rühmt ihre Feſtigkeit, um zu zeigen, was er von ihnen erwartet. Übrigens braucht V. 20 ff. auch nicht ſo verſtanden zu werden, als wenn die Koloſſer ſchon den Irrlehrern ſich hingegeben gehabt hätten; die Frage iſt dort mehr oratoriſche Figur. [Vergl. die Erklärung z. d. St.]. *Στερέωμα* findet ſich im N. T. nicht weiter, die LXX. brauchen es für רָקִיעַ 1 Moſ. 1, 6.; das Verbum indeß kommt Apoſtelgeſch. 16, 5. vor.)

6. 7. Mit Beziehung auf den (von Epaphras 1, 7,) empfangenen Unterricht ermahnt dann der Apoſtel, dieſem treu zu bleiben. Der chriſtliche Unterricht wird aber, wie Epheſ. 4, 20. (wozu man den Comm. vergl.), nicht als ein bloßes Aufnehmen einer Lehre von und über Chriſtus dargeſtellt, ſondern bezeichnet als ein reales Aufnehmen ſeiner ſelbſt, indem durch die Mittheilung des h. Geiſtes wahrhaft ein höheres Lebensprincip die Gläubigen erfüllt; in ihm (Chriſto) ſollen ſie wandeln, in ihm feſtwurzeln und erbaut werden. Chriſtus wird hier aber nachdrücklich als der Herr bezeichnet, um die Nothwendigkeit bemerklich zu machen, ihn herrſchen zu laſſen. (Über *ἐῤῥιζωμένοι* und *ἐποικοδομούμενοι* vergl. zu Eph. 3, 18. 2, 20. 22. — Nach dem *ἐν αὐτῷ* kann bei dem *ἐποικοδομεῖσθαι* Chriſtus nicht als Fundament und Grundſtein gedacht werden, auf den die Gläubigen auferbaut werden, ſondern er iſt das Element, das den ganzen Bau erfüllt, als der belebende Hauch. Vielmehr iſt das Bild ſo zu faſſen: der Bau iſt begonnen, durch die Apoſtel und Propheten [Epheſ. 2, 20.] iſt der Grund gelegt, auf dieſen Grund werden nun alle auferbaut durch das Seyn und Leben in Chriſto. Chriſtus iſt des Glaubens Anfänger und Vollender [Hebr. 12, 2]. — In den Worten *βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε* kann *πίστις* nicht von der ſubjectiven *πίστις* verſtanden werden, ſondern von der objectiven, von der fides quae creditur, von der Glaubenslehre. In dieſer kann man unterrichtet werden, in dieſer ſich befeſtigen gemäß dem Unterricht, den man empfangen hat. Paulus will alſo, daß die Koloſſer an der Lehre des Epaphras, die er als richtig beſtätigt, feſthalten ſollen und ſich nicht durch die Täuſchungen der Häretiker davon ableiten laſſen mögen. [Gegenſatz von *βεβαιοῦσθαι* iſt *κλυδωνίζεσθαι* Epheſ. 4, 14.]. Aber nicht bloß feſthalten, ſondern auch wachſen ſollen ſie in dieſem Glauben [*ἐν αὐτῇ* scil. *πίστει*], und zwar mit Dankſa-

gung, folglich mit dankbarem Herzen, für die ihnen durch die Mittheilung der lautern Wahrheit gewordene Gnade Gottes. Übrigens fehlt ἐν αὐτῇ in AC und DE leſen ἐν αὐτῷ, indeß erklärt ſich die Auslaſſung und Änderung zu leicht, als daß auf dieſe Varianten Gewicht gelegt werden könnte.)

8. Hierauf ſpricht dann der Apoſtel eine offene Warnung vor der falſchen Philoſophie aus, wie die koloſſenſiſchen Irrlehrer ſie verbreiteten; eine Warnung, die aber erſt V. 16. wieder aufgenommen und ſpecieller durchgeführt wird, indem V. 9—15. der Gedanke ausgeführt iſt, wie man von Chriſto nicht weichen dürfe, da in ihm alles zum Heile Nothwendige gegeben ſey. Das verderbliche Element, vor dem Paulus warnt, heißt ἡ φιλοσοφία. Daß aber nach der Meinung des Apoſtels nicht jede Philoſophie, nicht jedes Streben nach Einſicht und Erkenntniß der Wahrheit hier verworfen werden und ein blinder Köhlerglaube empfohlen ſeyn ſoll, geht theils ſchon aus der Pauliniſchen Lehre überhaupt hervor, in der ſich deutlich ein Ringen nach Erkenntniß zu Tage legt, und worin das Streben, Glauben und Erkenntniß auszugleichen, alſo chriſtliche Philoſophie und Wiſſenſchaft, ausdrücklich empfohlen, ja als das Ziel der Entwicklung der Kirche hingeſtellt wird (vergl. zu Epheſ. 4, 13. die Bemerkungen im Comm.); theils aus dem Zuſatz καὶ κενῆς ἀπάτης. Daß nemlich dies nicht ein zweites verſchiedenes Moment neben der Philoſophie ſeyn ſoll, zeigt der fehlende Artikel; auch liegt in der Natur der Sache, daß ſo disparate Dinge als Philoſophie und leerer Betrug nicht neben einander geſtellt werden können, wenn nemlich der Ausdruck „leerer Betrug" überhaupt jede Form nichtiger Täuſchung bezeichnen ſollte. Vielmehr bildet διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης einen Geſammtbegriff, und zwar ſo, daß die nichtige Täuſchung als eben in der Philoſophie ſich offenbarend gefaßt werden muß. Die leere, täuſchende Philoſophie ſetzt alſo eine andere ächte als anerkannt voraus. Jene iſt hier die angeblich erlogene Weisheit, welche die Irrlehrer in Koloſſä anprieſen, indem ſie Einſichten eigenthümlicher Art über das Geiſterreich zu beſitzen vorgaben (V. 18.), während ſie in der That blind in göttlichen Dingen waren; nur ſolche falſche Weisheit (die ψευδώνυμος γνῶσις 1 Tim. 6, 20., die den edlen Namen der Erkenntniß nicht verdient,) ſoll getadelt werden, nicht die wahre. Jene

falsche empfängt zur nähern Bestimmung vom Apostel da
dicat κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Hier schein
doch jedes menschliche, in schulartiger Überlieferung sich darl
Bestreben, die Wahrheit zu finden, getadelt, und nur die
barung, die gar nicht der Menschen, sondern allein Got
als statthafte Quelle dargestellt zu sein, denn wie nachher
und Χριστός sich entgegenstehen, so bildet hier Θεὸς d
schwiegenen Gegensatz von ἄνθρωποι. Allerdings; al
menschliche Philosophie wird nur in sofern getadelt, als
Offenbarung Gottes an die Seite oder entgegentritt. A
keiner Offenbarung die Rede ist, wie z. B. unter den G
vor Christus, da würde der Apostel eine φιλοσοφία κα
παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων nicht als solche tadeln. Inne
des Gebiets der Offenbarung kann und darf sich aber freili
menschliche Weisheit neben der oder gar wider die göttliche
heit geltend machen; die Philosophie muß immer κατὰ
seyn, d. h. im Einklange mit der von und in ihm geoffe
Wahrheit stehen, wenn sie auf den Namen einer christliche
losophie Anspruch machen will. Christus, die persönliche
heit selbst, kann auch nur die Wahrheit der Philosophie se
dem Ausdrucke παράδοσις verräth der Apostel übrigens, d
Irrlehrer ihre Ansichten nicht selbst ausgedacht, sondern a
Wege der Überlieferung empfangen hatten *). Das spri
die in der Einleitung ausgesprochene Ansicht, daß die kol
schen Irrlehrer, die schon vorhandene kabbalistische Richtu
auf traditionellem Wege an sie gekommen war, mit dem G
thume zu verschmelzen suchten. Der Name φιλοσοφία ka
Moment gegen die Annahme jüdischer Weisheit seyn, den
die jüdischen Forscher wurden Philosophen genannt, nich
von dem platonisirenden Philo, sondern auch von dem Ph
Josephus. Allerdings hat Bähr Recht gegen Tittma
behaupten, daß φιλοσοφία nicht bloß Kenntniß des jüdisch
setzes, oder gar, wie Heinrichs will, „religiöser Cultu
dem Gesetz" heißen könne; aber jedes tiefere Forschen in rel
Dingen nennt Josephus Philosophie. So heißen ihm die

*) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in dem Ausdrucke παράδ
Anspielung auf den Namen קַבָּלָה, d. i. Überlieferung, enthalten ist

er Pharisäer, Sadducäer und Essäer Philosophen (B. J. II. 2. 1.). Die Richtigkeit dieser Erklärung, daß die trügliche Phiosophie hier das gnostisch-kabbalistische System der Irrlehrer, elches sie auf sehr scheinbare Weise (ἐν πιθανολογίᾳ V. 5.) vorutragen wußten, bezeichnet, bestätigt im Folgenden noch der usdruck κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Wir lernten denselben chon Galat. 4, 3. kennen, wo er 4, 9. durch ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ τοιχεῖα erklärt wird. Auch dieser Ausdruck weist auf das alte estament hin und spricht somit für den judaistischen Charakter er Irrlehrer. Der Name στοιχεῖα allein enthielte nichts Tadelnes, dadurch wird nur das alte Testament, als die Anfänge des eligiösen Lebens enthaltend, charakterisirt, während in Christo das λος des Gesetzes, die τελειότης, enthalten ist. Aber der Zusatz οῦ κόσμου involvirt den Tadel; nemlich nicht das A. T. an sich ill der Apostel tadeln, sondern jene geistlose, äußerliche Buchstaenweise, mit der die Irrlehrer es auffaßten. Statt es dem Geiste ach eben in Christo erfüllt zu betrachten, bestrebten sie sich, s in seiner Buchstäblichkeit äußerlich festzuhalten. So setzten sie Gottes Wort zu einem bloßen Gebilde der Welt, zu armseligen nfängen herab. (Vergl. das Nähere über die στοιχεῖα τοῦ κόσμου im Comm. zu Galat. 4, 3.). Die Annahme, daß auch Elemente heidnischer Weisheit unter den weltlichen Anfängen verstanen werden sollen, ist hier, wie Galat. 4, 3., unerweislich. V. 6. 17. spricht zu entschieden für den rein jüdischen Charakter der olossensischen Häretiker, als daß man sich berechtigt fühlen könnte, eidnische Elemente in ihrem Systeme anzunehmen. Mogten auch rsprünglich die Kabbalisten ihre Anregung persischen und chaldäihen Ideen verdanken, so war ihr System doch längst so ganz s jüdische Leben und Wesen übergegangen, daß Paulus keine eranlassung haben konnte, in demselben noch die ursprünglich eidnischen Ideen von jüdischen zu sondern. (Βλέπετε μὴ mit olgendem Indicativ drückt die Überzeugung, daß das, wovor gearnt wird, wirklich statt finden mögte, aus. — Der Artikel beim articip συλαγωγῶν bezeichnet eine bestimmt gedachte Persönlichkeit [vergl. Winer's Gr. S. 100.], vermuthlich war jene verkehrte ichtung in Kolossä von irgend einem namhaften Individuum ngeregt, die Paulus hier im Sinne hatte. — Das Wort υλαγωγεῖν, von σύλη, Beute, findet sich nur hier. Als Object

braucht man nicht den Glauben oder dergleichen an den k
ſiſchen Chriſten zu denken, ſondern ſie ſelbſt ſind es, die ei
gen werden ſollen von den Irrlehrern. 2 Tim. 3, 6. wird
λωτίζω in derſelben Verbindung gebraucht.)

9. Daß der Apoſtel hier ſofort bei der Nennung d
mens Chriſti ſich beſtimmen läßt, auf die Hoheit der
Chriſti zurückzukommen, von der er 1, 15 ff., ſchon ſo a
lich gehandelt hatte, zeigt klar, daß der Irrthum der J
in der Perſon Chriſti Paulo als beſonders gefährlich
Seele ſtand. Der Gedanke von V. 9. ſchließt ſich aber
Vorhergehende an: „hütet euch, ob euch nicht jemand d
trügeriſche Philoſophie, die nicht Chriſto gemäß iſt, gefang
men wird, denn davor muß man ſich hüten, weil in Chr
ganze Fülle der Gottheit wohnt, folglich nur das wahr ſey
was ihm gemäß iſt.“ Nach der Parallele 1, 19. kann de
der Worte unſerer Stelle nicht zweifelhaft ſeyn; die Erkl
des πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος von der Totalität
meine oder von dem ganzen Lehrcomplexus, den Gott de
ſchen durch Chriſtus habe bringen wollen, ſind ſo willkühr
dem Zuſammenhange widerſprechend, daß ſie als gänzlich
haft zurückgewieſen werden müſſen. (Vergl. Bähr im
z. d. St.). Der Apoſtel ſpricht hier, wie 1, 19., von der
nigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto,
Menſchwerdung des Sohnes Gottes in der Perſon Jeſu v
zareth. Nur das σωματικῶς iſt dunkel und erfordert eine
Betrachtung. Die Erklärung totaliter, welche unter andern
mann vertheidigt, iſt von vorn herein abzuweiſen; denn
ſchweigen, daß ſich keine Stelle wird beibringen laſſen, wo
τικῶς dieſe Bedeutung hätte, liegt ja die Totalität ſch
Stärkſte in dem πᾶν πλήρωμα ausgedrückt. Eben ſo ka
die Faſſung des σωματικῶς, in der Bedeutung vere, reall
Gegenſatz gegen das Typiſche, welche nach Auguſtin, Gr
Nöſſelt u. A. vertheidigen, nicht empfehlen. Denn wenn
σῶμα, als Gegenſatz von σκιά, die weſentliche Erfüllung i
genſatz gegen das Typiſche heißt, ſo findet ſich doch kein B
daß σωματικῶς im Gegenſatz von τυπικῶς gebraucht wäre.
paßt in dieſem Sinne nicht die Verbindung mit κατοικεῖ.
kann nemlich wohl ſagen: „der Tempel iſt ein Typus an

us," aber nicht: „der Sohn Gottes wohnt typiſch im Tempel;" as müßte ſich aber ſagen laſſen, indem der Gegenſatz rein herus kommen müßte zu dem Gedanken: die Fülle der Gottheit ohnt wahrhaft (nicht bloß typiſch) in Jeſu. Es kann das σωατικῶς nun entweder heißen „körperlich," oder „der Subſtanz ach." Für jene Faſſung erklären ſich ſchon viele Kirchenväter, äter Calixt, Calov, Gerhard, Storr, Flatt, Bähr; öhmer läßt unentſchieden, welche vorzuziehen ſeyn dürfte. Zu eng erklärt ſich Steiger, indem er dieſe Faſſung abgeſchmackt ennt; es iſt vielmehr ſehr begreiflich, wie man auf dieſelbe geeth, beſonders wenn man die Häretiker als Doketen betrachtete. das können wir nun, wie bemerkt wurde (vergl. zu 1, 22.), icht; aber auch von dieſem Moment in der Lehre der koloſſenſiſchen Häretiker abgeſehen, empfiehlt ſich die Erklärung von σωατικῶς = ἐν τῷ σώματι deshalb nicht, weil ja dieſes Inwohnen in r Menſchheit Jeſu, folglich auch im Körper, bereits in dem ἐν τῷ liegt. Sollte nun dieſes ἐν αὐτῷ näher beſtimmt werden, würde der Apoſtel dazu ſicher nicht das Adverbium gewählt haben, odurch der Begriff mit dem Verbum κατοικεῖ verknüpft wird, ndern er würde einfach geſchrieben haben: ἐν τῷ σώματι. Die verbielle Form erlaubt keine andere Faſſung, als essentialiter, bstantialiter, οὐσιωδῶς. So haben ſchon Athanaſius, heophylakt, Ökumenius, und ſpäter die Reformatoen ſämmtlich, ſo wie Wolf, Bochart, Steiger u. A. erklärt. ur Erklärung dieſes Gebrauchs von σῶμα = substantia muß an ſich nicht ſowohl auf das hebr. גְּוִיָּה berufen, dem σῶμα nicht mau entſpricht, als auf den Gebrauch von גּוּף, Leib, das in der bbiniſchen Sprache vollkommen analog iſt unſerm „Subſtanz." Vergl. Buxtorf. lex. rabb. et talm. p. 405.). Es fragt ſich er noch, was iſt der Sinn dieſes Satzes: „die ganze Fülle der ottheit wohnt weſentlich, ſubſtantiell, in ihm," wider welche hätiſche Vorſtellungsweiſe ſoll er die Antitheſe bilden? Zunächſt das Verbum κατοικεῖν und die Präſensform zu urgiren; dauch tritt der Apoſtel jenen gnoſtiſchen Anſichten entgegen, denen folge nur eine temporäre Einwirkung eines höhern Geiſtes f Jeſus angenommen ward, von der Taufe bis zum Tode; riſtus iſt eine bleibende göttliche Schechinah, auch auf dem rone des Vaters iſt die verklärte Menſchheit mit der göttlichen

Natur verbunden. In dem σωματικῶς ist aber die Differenz zwischen dem Seyn Gottes in Christo und dem in den Menschen angedeutet, von welchem die zunächst folgenden Worte handeln; in Christo ist Gott essentiell, nicht bloß als Wirkung, sondern central, so daß Jesus nicht ein vergöttlichter Mensch, sondern Gott-Mensch ist; dagegen ist die Inwohnung Gottes in den Menschen nur als Wirkung zu betrachten, Gott ist in ihnen, aber sie sind nicht Gott.

10. Daß καὶ ἐστε nicht imperativisch gefaßt werden darf, liegt schon im Gedanken hinlänglich; man kann nicht fordern, von Gott erfüllt zu seyn. Auch setzt das N. T. für den Imperativ γίνεσθε, nicht ἔστε. Der Satz hängt, wie ἐν αὐτῷ κατοικεῖ, von ὅτι ab, wobei allerdings ein ausdrückliches ὑμεῖς angemessen gewesen wäre, weil das Wohnen der Fülle Gottes in Christo, und das Erfülltseyn der Gläubigen von ihm, Gegensätze bilden. Mit V. 8. hängt dieser Satz so zusammen: „hütet euch vor einer Philosophie οὐ κατὰ Χριστόν, denn er erfüllt euch ja, ihr dürft also keinem fremden Einfluß Raum gestatten." Nur das ἐν αὐτῷ fällt auf. Man könnte glauben, hier ἐν in der Bedeutung von διὰ fassen zu müssen, indem Christus doch als der die Seinigen Erfüllende zu denken ist. Angemessener ist aber eine Breviloquenz in dem Ausdruck zu finden, indem ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι steht für: „in ihm, d. h. als in der Gemeinschaft mit ihm stehend, seid ihr von seinem Leben erfüllt." — Hiernach führt der Apostel weiter aus, wie den Gläubigen in Christo alles gegeben ist, sie sich daher allein an ihn zu halten haben, als das Haupt, was eben die Irrlehrer nicht thun (V. 19.), indem sie an untergeordnete Mächte sich anschließen, die Christus beherrscht. Deshalb nennt ihn Paulus ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. (Vergl. zu 1, 16.). Der Name κεφαλὴ rührt aus dem Bilde von σῶμα her, so heißt gewöhnlich die Kirche; die Lesart ἐκκλησίας für ἀρχῆς (in D E) konnte daher sehr leicht entstehen. Hier scheint Paulus entweder die ganze Geisterwelt als das σῶμα gedacht zu haben, dessen κεφαλὴ Christus ist, oder er hat nur in diesem letztern Ausdruck die Idee des Leitenden, Herrschenden festgehalten. An sich könnten übrigens die Namen ἀρχαὶ und ἐξουσίαι so gut von bösen, als von guten Engeln gebraucht seyn; nur nach der polemischen Tendenz des Apostels gegen den Engeldienst

er koloſſenſiſchen Häretiker iſt anzunehmen, daß Paulus zunächſt ie guten Geiſter im Sinne hatte. (Vergl. indeß zu V. 15.). Die Lesart ὃ oder ὃ hat allerdings bedeutende Auctoritäten für ich, Lachmann hat ὃ in den Text aufgenommen, und Stei- er vertheidigt es, indem er πλήρωμα als das Subject betrach- et. Allein dann müßte auch V. 11. und 12. ἐν ᾧ ſich auf πλήρωμα zurückbeziehen, was aber ganz unpaſſend iſt; nicht in er Fülle der Gottheit, als ſolcher, ſind die Gläubigen beſchnit- en, geſtorben, auferſtanden, ſondern in der Perſon Jeſu Chriſti, n dem die Fülle der Gottheit wohnt, alſo in dem menſchgewor- enen Sohn Gottes, in dem Gottmenſchen. Dies entſcheidet, uch bei geringern kritiſchen Auctoritäten für ὃς als die richtige esart.

11. Im Verfolge ſeiner Darſtellung zeigt dann der Apoſtel, ie in Chriſto alles, was der Gläubige an geiſtlichen Gütern ſitzen kann, ihm ſchon in Chriſto gegeben iſt. Chriſti Sterben nd Auferſtehen iſt ſtellvertretend für die Menſchheit; wie alle in dam fielen, ſo ſind alle in Chriſto mit geſtorben und auferſtan- n. Dieſer Gedanke iſt dem Apoſtel ſehr geläufig und ward na- entlich ſchon im Commentar zu Röm. 5, 12 ff. 6, 1 ff. ausführ- h betrachtet. Die Aoriſte gewinnen hierbei ihre eigentliche Be- utung (vergl. zu Röm. 8, 30.); in Chriſto iſt ein für allemal les vollbracht, ſein τετέλεσται gilt für die Ewigkeit, das Leben r Kirche und des Einzelnen in ihr iſt nur die Entfaltung des ihm bereits Gegebenen. Eigenthümlich ſcheint in unſerer Stelle, ß die Stellvertretung Chriſti (der zufolge das ἐν ᾧ ganz eigent- h zu faſſen iſt, indem die Gläubigen ſo in Chriſto, dem geiſt- hen Adam, geiſtig ruhend gedacht werden, wie alle in Adam, m leiblichen Stammvater, leiblich ruhten,) nicht bloß auf die omente des Todes und der Auferſtehung, wie gewöhnlich, bezo- n wird, ſondern auch auf die Beſchneidung. Allein bei dem ᾧ καὶ περιετμήθητε iſt nicht etwa an die leibliche Beſchnei- ng Chriſti zu denken, als werde dieſe als eine Beſchneidung er aufgefaßt, denn es iſt ja hier von der geiſtlichen Beſchnei- ng aller, nicht aber von der leiblichen die Rede, ſondern die egriffe des Todes und der Beſchneidung ſind hier als identiſch handelt, wie das die epexegetiſche Anſchließung des Satzes: συν- θέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι an das Vorhergehende zeigt.

Das Begräbniß iſt nemlich bloß der abſolut vollendete Tod, dem wird die Taufe verglichen, wie Röm. 6, 4. mit Beziehung auf den Ritus des Untertauchens, wodurch der alte Menſch dem Anblick ſo entzogen wird, wie der Todte durchs Begräbniß. Die Beſchneidung iſt aber ein bildlicher Tod; der ganze alte Menſch ſollte ſterben als Opfer für die Sünde, ſtatt deſſen wird partiell ſein Blut vergoſſen und die Vorhaut hinweggethan, als Bild der ſündlichen Anhängſel (προσαρτήματα, wie die Gnoſtiker ſagten) der Seele. Die Gläubigen ſind alſo in Chriſto geiſtlich beſchnitten, indem ſein Tod im Glauben auch ihr Tod iſt, in der Taufe, als dem Acte, in welchem ſich die Wiedergeburt realiſirt, ſtarben die Gläubigen mit Chriſto, werden mit ihm begraben und empfangen damit die Beſchneidung Chriſti, d. h. die περιτομὴ ἀχειροποίητος, welche Chriſtus durch ſeinen Geiſt vollzieht, die Beſchneidung des Herzens. (Vergl. 5 Moſ. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. mit Röm. 2, 28. 29.). Eigenthümlich iſt noch der exegetiſche Zuſatz: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Der ganze Zuſammenhang zeigt, daß σῶμα τῆς σαρκός hier nicht, wie 1, 22., den phyſiſchen Leib bezeichnen kann, denn die geiſtliche Beſchneidung befreit ja nicht von dem phyſiſchen Leibe; σὰρξ hat hier ſeine Beziehung auf die Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur. Vergleichen wir Kol. 3, 9. ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς daſſelbe bedeuten ſoll. Σῶμα τῆς σαρκὸς iſt = σῶμα σαρκὸν, ein σῶμα, das die Natur der σὰρξ, der Sündhaftigkeit, an ſich trägt. Gewählt hat der Apoſtel dieſen Ausdruck vermuthlich mit Beziehung auf den Tod, den das folgende συνταφέντες vorausſetzt. Der Tod iſt die Ablegung des Leibes, eben ſo iſt der geiſtliche Tod, den der Menſch mit Chriſto ſtirbt, die totale Beſchneidung, die Chriſtus vollzieht, die Ablegung des ſündlichen Leibes, d. h. die Ausziehung des alten Menſchen und die Anziehung des neuen. Dieſe Auffaſſung der Worte lag ohne Zweifel auch der Lesart τῶν ἁμαρτιῶν zum Grunde, die freilich durchaus keinen Anſpruch auf Reception in den Text machen kann, aber ein richtiges Interpretament von τῆς σαρκὸς iſt. Dagegen die Erklärung des σῶμα τῆς σαρκὸς, für welche ſich unter den neueſten Interpreten Bähr und Steiger entſcheiden, wornach σῶμα

cht die Leiblichkeit, ſondern die Totalität heißen ſoll, und die eziehung auf die Beſchneidung ſo gefaßt wird, daß die Entfer=ung eines geringen körperlichen Theils der Entfernung der gan=n Sündhaftigkeit gegenübergeſtellt ſeyn ſoll, ſcheint mir geſucht. Der Apoſtel erklärt ſelbſt Röm. 7, 18. *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἐστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*, allerdings iſt alſo der Körper nicht als ſolcher (als Materie) Urſache der Sünde, aber die Sünde wurzelt in dem Körper, ſo wie er ſich jetzt darſtellt, d. h. im Kör=er und der ihn belebenden Pſyche, ohne die er nicht ſeyn kann, enn er nicht zum bloßen *κρέας* herabſinken ſoll. In dieſer ſünd=ichen Verfaſſung iſt der Leib ein *σῶμα τῆς σαρκὸς* und von ihm efreit Chriſtus. Natürlich ſind hier die Wirkungen Chriſti ideal ufgefaßt, wie ja V. 12. deutlich zeigt; man kann daher nicht inwenden, der Chriſt ſey doch hienieden noch nicht befreit vom leiſchesleibe, ſofern er es noch nicht iſt, iſt er eben auch noch icht Chriſti; daher 3, 5. die Ermahnung *νεκρώσατε τὰ μέλη μῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*.

Zu dieſer Parallele des Todes der Gläubigen als der inner=ichen, geiſtlichen Beſchneidung mit der äußerlichen im A. T., worin ie Andeutung liegt, daß im N. T. die Taufe an die Stelle der iblichen Beſchneidung getreten iſt, veranlaßte den Paulus ohne weifel die Überſchätzung dieſer äußern Handlung Seitens der ko=ſſenſiſchen Häretiker. Dieſe Judaiſten legten nebſt andern Sa=ungen des A. T. (vergl. V. 16.) auch die Beſchneidung den eidenchriſten auf. Es verräth dies ihre ganz materialiſtiſche ichtung, denn ſchon das A. T. hatte die leibliche Beſchneidung s Symbol der Herzensbeſchneidung erkannt, und ſo auch tiefer ringende Rabbinen. (Vergl. Böhmer z. d. St. S. 187.). Und icht etwa bloß ſo, daß ſie beides als nothwendig zuſammengehö=g betrachteten, das äußere Zeichen und die innere Geſinnung, ndern auch in der Art, daß ſie das Innere als Erſatz des feh=nden äußern Zeichens anſahen. So ſagt Rabbi Moſes, Nach=an's Sohn: qui concupiscit et ad voluptates inclinat, illo dici=ur עָרֵל, quicunque vero nec voluptates nec concupiscentias se=tatur, is dicitur מוּל. Vergl. dazu Röm. 2, 28. 29. und die im amm. z. d. St. in der Note angeführten Worte des Rabbi Lipp=ann. (Über *ἀχειροποίητος* vergl. Mr. 14, 58. 2 Kor. 5, 1. — Das ubſtantiv *ἀπέκδυσις* findet ſich nur hier. Über das den Worten

Das Begräbniß iſt nemlich bloß der abſolut vollendete Tod, dem wird die Taufe verglichen, wie Röm. 6, 4. mit Beziehung auf den Ritus des Untertauchens, wodurch der alte Menſch dem Anblick ſo entzogen wird, wie der Todte durchs Begräbniß. Die Beſchneidung iſt aber ein bildlicher Tod; der ganze alte Menſch ſollte ſterben als Opfer für die Sünde, ſtatt deſſen wird partiell ſein Blut vergoſſen und die Vorhaut hinweggethan, als Bild der ſündlichen Anhängſel (προσαρτήματα, wie die Gnoſtiker ſagten) der Seele. Die Gläubigen ſind alſo in Chriſto geiſtlich beſchnitten, indem ſein Tod im Glauben auch ihr Tod iſt, in der Taufe, als dem Acte, in welchem ſich die Wiedergeburt realiſirt, ſterben die Gläubigen mit Chriſto, werden mit ihm begraben und empfangen damit die Beſchneidung Chriſti, d. h. die περιτομὴ ἀχειροποίητος, welche Chriſtus durch ſeinen Geiſt vollzieht, die Beſchneidung des Herzens. (Vergl. 5 Moſ. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. mit Röm. 2, 28. 29.). Eigenthümlich iſt noch der epexegetiſche Zuſatz: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Der ganze Zuſammenhang zeigt, daß σῶμα τῆς σαρκός hier nicht, wie 1, 22., den phyſiſchen Leib bezeichnen kann, denn die geiſtliche Beſchneidung befreit ja nicht von dem phyſiſchen Leibe; σὰρξ hat hier ſeine Beziehung auf die Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur. Vergleichen wir Kol. 3, 9. ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός daſſelbe bedeuten ſoll. Σῶμα τῆς σαρκὸς iſt = σῶμα σαρκὸν, ein σῶμα, das die Natur der σὰρξ, der Sündhaftigkeit, an ſich trägt. Gewählt hat der Apoſtel dieſen Ausdruck vermuthlich mit Beziehung auf den Tod, den das folgende συνταφέντες vorausſetzt. Der Tod iſt die Ablegung des Leibes, eben ſo iſt der geiſtliche Tod, den der Menſch mit Chriſto ſtirbt, die totale Beſchneidung, die Chriſtus vollzieht, die Ablegung des ſündlichen Leibes, d. h. die Ausziehung des alten Menſchen und die Anziehung des neuen. Dieſe Auffaſſung der Worte lag ohne Zweifel auch der Lesart τῶν ἁμαρτιῶν zum Grunde, die freilich durchaus keinen Anſpruch auf Reception in den Text machen kann, aber ein richtiges Interpretament von τῆς σαρκὸς iſt. Dagegen die Erklärung des σῶμα τῆς σαρκὸς, für welche ſich unter den neueſten Interpreten Bähr und Steiger entſcheiden, wornach σῶμα

cht die Leiblichkeit, ſondern die Totalität heißen ſoll, und die eziehung auf die Beſchneidung ſo gefaßt wird, daß die Entfer- mg eines geringen körperlichen Theils der Entfernung der gan- n Sündhaftigkeit gegenübergeſtellt ſeyn ſoll, ſcheint mir geſucht. er Apoſtel erklärt ſelbſt Röm. 7, 18. *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἐστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*, allerdings iſt alſo der Körper cht als ſolcher (als Materie) Urſache der Sünde, aber die Sünde urzelt in dem Körper, ſo wie er ſich jetzt darſtellt, d. h. im Kör- er und der ihn belebenden Pſyche, ohne die er nicht ſeyn kann, enn er nicht zum bloßen *κρέας* herabſinken ſoll. In dieſer ſünd- ichen Verfaſſung iſt der Leib ein *σῶμα τῆς σαρκὸς* und von ihm efreit Chriſtus. Natürlich ſind hier die Wirkungen Chriſti ideal ufgefaßt, wie ja V. 12. deutlich zeigt; man kann daher nicht inwenden, der Chriſt ſey doch hienieden noch nicht befreit vom leiſchesleibe, ſofern er es noch nicht iſt, iſt er eben auch noch icht Chriſti; daher 3, 5. die Ermahnung *νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*.

Zu dieſer Parallele des Todes der Gläubigen als der inner- ichen, geiſtlichen Beſchneidung mit der äußerlichen im A. T., worin e Andeutung liegt, daß im N. T. die Taufe an die Stelle der iblichen Beſchneidung getreten iſt, veranlaßte den Paulus ohne weifel die Überſchätzung dieſer äußern Handlung Seitens der ko- ſſenſiſchen Häretiker. Dieſe Judaiſten legten nebſt andern Sa- ungen des A. T. (vergl. V. 16.) auch die Beſchneidung den eidenchriſten auf. Es verräth dies ihre ganz materialiſtiſche ichtung, denn ſchon das A. T. hatte die leibliche Beſchneidung s Symbol der Herzensbeſchneidung erkannt, und ſo auch tiefer ingende Rabbinen. (Vergl. Böhmer z. d. St. S. 187.). Und cht etwa bloß ſo, daß ſie beides als nothwendig zuſammengehö- g betrachteten, das äußere Zeichen und die innere Geſinnung, ndern auch in der Art, daß ſie das Innere als Erſatz des feh- nden äußern Zeichens anſahen. So ſagt Rabbi Moſes, Nach- an's Sohn: qui concupiscit et ad voluptates inclinat, illo dici- r עָרֵל, quicunque vero nec voluptates nec concupiscentias se- atur, is dicitur מוּל. Vergl. dazu Röm. 2, 28. 29. und die im mm. z. d. St. in der Note angeführten Worte des Rabbi Lipp- ann. (Über *ἀχειροποίητος* vergl. Mr. 14, 58. 2 Kor. 5, 1. — Das ubſtantiv *ἀπέκδυσις* findet ſich nur hier. Über das den Worten

Das Begräbniß iſt nemlich bloß der abſolut vollendete Tod, dem wird die Taufe verglichen, wie Röm. 6, 4. mit Beziehung auf den Ritus des Untertauchens, wodurch der alte Menſch dem Anblick ſo entzogen wird, wie der Todte durchs Begräbniß. Die Beſchneidung iſt aber ein bildlicher Tod; der ganze alte Menſch ſollte ſterben als Opfer für die Sünde, ſtatt deſſen wird partiell ſein Blut vergoſſen und die Vorhaut hinweggethan, als Bild der ſündlichen Anhängſel (προσαρτήματα, wie die Gnoſtiker ſagten) der Seele. Die Gläubigen ſind alſo in Chriſto geiſtlich beſchnitten, indem ſein Tod im Glauben auch ihr Tod iſt, in der Taufe, als dem Acte, in welchem ſich die Wiedergeburt realiſirt, ſtarben die Gläubigen mit Chriſto, werden mit ihm begraben und empfangen damit die Beſchneidung Chriſti, d. h. die περιτομὴ ἀχειροποίητος, welche Chriſtus durch ſeinen Geiſt vollzieht, die Beſchneidung des Herzens. (Vergl. 5 Moſ. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. mit Röm. 2, 28. 29.). Eigenthümlich iſt noch der exegetiſche Zuſatz: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Der ganze Zuſammenhang zeigt, daß σῶμα τῆς σαρκός hier nicht, wie 1, 22., den phyſiſchen Leib bezeichnen kann, denn die geiſtliche Beſchneidung befreit ja nicht von dem phyſiſchen Leibe; σὰρξ hat hier ſeine Beziehung auf die Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur. Vergleichen wir Kol. 3, 9. ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός daſſelbe bedeuten ſoll. Σῶμα τῆς σαρκὸς iſt = σῶμα σαρκικόν, ein σῶμα, das die Natur der σὰρξ, der Sündhaftigkeit, an ſich trägt. Gewählt hat der Apoſtel dieſen Ausdruck vermuthlich mit Beziehung auf den Tod, den das folgende συνταφέντες vorausſetzt. Der Tod iſt die Ablegung des Leibes, eben ſo iſt der geiſtliche Tod, den der Menſch mit Chriſto ſtirbt, die totale Beſchneidung, die Chriſtus vollzieht, die Ablegung des ſündlichen Leibes, d. h. die Ausziehung des alten Menſchen und die Anziehung des neuen. Dieſe Auffaſſung der Worte lag ohne Zweifel auch der Lesart τῶν ἁμαρτιῶν zum Grunde, die freilich durchaus keinen Anſpruch auf Reception in den Text machen kann, aber ein richtiges Interpretament von τῆς σαρκὸς iſt. Dagegen die Erklärung des σῶμα τῆς σαρκὸς, für welche ſich unter den neueſten Interpreten Bähr und Steiger entſcheiden, wornach σῶμα

nicht die Leiblichkeit, ſondern die Totalität heißen ſoll, und die Beziehung auf die Beſchneidung ſo gefaßt wird, daß die Entfernung eines geringen körperlichen Theils der Entfernung der ganzen Sündhaftigkeit gegenübergeſtellt ſeyn ſoll, ſcheint mir geſucht. Der Apoſtel erklärt ſelbſt Röm. 7, 18. *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*, allerdings iſt alſo der Körper nicht als ſolcher (als Materie) Urſache der Sünde, aber die Sünde wurzelt in dem Körper, ſo wie er ſich jetzt darſtellt, d. h. im Körper und der ihn belebenden Pſyche, ohne die er nicht ſeyn kann, wenn er nicht zum bloßen *κρέας* herabſinken ſoll. In dieſer ſündlichen Verfaſſung iſt der Leib ein *σῶμα τῆς σαρκὸς* und von ihm befreit Chriſtus. Natürlich ſind hier die Wirkungen Chriſti ideal aufgefaßt, wie ja V. 12. deutlich zeigt; man kann daher nicht einwenden, der Chriſt ſey doch hienieden noch nicht befreit vom Fleiſchesleibe, ſofern er es noch nicht iſt, iſt er eben auch noch nicht Chriſti; daher 3, 5. die Ermahnung *νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*.

Zu dieſer Parallele des Todes der Gläubigen als der innerlichen, geiſtlichen Beſchneidung mit der äußerlichen im A. T., worin die Andeutung liegt, daß im N. T. die Taufe an die Stelle der leiblichen Beſchneidung getreten iſt, veranlaßte den Paulus ohne Zweifel die Überſchätzung dieſer äußern Handlung Seitens der koloſſenſiſchen Häretiker. Dieſe Judaiſten legten nebſt andern Satzungen des A. T. (vergl. V. 16.) auch die Beſchneidung den Heidenchriſten auf. Es verräth dies ihre ganz materialiſtiſche Richtung, denn ſchon das A. T. hatte die leibliche Beſchneidung als Symbol der Herzensbeſchneidung erkannt, und ſo auch tiefer dringende Rabbinen. (Vergl. Böhmer z. d. St. S. 187.). Und nicht etwa bloß ſo, daß ſie beides als nothwendig zuſammengehörig betrachteten, das äußere Zeichen und die innere Geſinnung, ſondern auch in der Art, daß ſie das Innere als Erſatz des fehlenden äußern Zeichens anſahen. So ſagt Rabbi Moſes, Nachman's Sohn: **qui concupiscit et ad voluptates inclinat, illo dicitur** עָרֵל, **quicunque vero nec voluptates nec concupiscentias sectatur, is dicitur** מוּל. Vergl. dazu Röm. 2, 28. 29. und die im Comm. z. d. St. in der Note angeführten Worte des Rabbi Lippmann. (Über *ἀχειροποίητος* vergl. Mr. 14, 58. 2 Kor. 5, 1. — Das Subſtantiv *ἀπέκδυσις* findet ſich nur hier. Über das den Worten

ἀπεκδύσασθαι, ἐκδύσασθαι, ἐνδύσασθαι zum Grunde liegende Bild vergl. den Comm. zu Röm. 13, 14. 2 Kor. 5, 3.)

12. Wie die Gläubigen im Tode Chriſti mit geſtorben und in der Taufe mit begraben ſind, ſo ſind ſie nun auch in ſeiner Auferſtehung mit auferſtanden. Vergl. zu Epheſ. 2, 6.) Als die poſitive Urſache der Erweckung iſt natürlich Gottes Kraft zu denken, der das Prädicat des Erweckers von den Todten führt, als die negative aber der Glaube, mit dem die göttliche Wirkung erfaßt wird. Dieſe Seite hebt der Apoſtel hier hervor, um bemerklich zu machen, wodurch Chriſti Werk erſt wahrhaft des Menſchen wird. Der Glaube wird aber hier näher bezeichnet als πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Alle neuern Ausleger ſind einig darüber, daß dieſe Worte zu faſſen ſind: „Glauben, den die Wirkſamkeit Gottes hervorruft," nicht aber: Glauben an die Wirkſamkeit Gottes. Nur den Grund, den Bähr für dieſe Faſſung geltend macht, daß nemlich die Parallele (Epheſ. 1, 19.) eben ſo zu faſſen wäre, können wir nicht anerkennen, indem, wie in der Erklärung dieſer Stelle ausgeführt ward, die Verbindung des κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ. eine andere iſt, als hier im Koloſſerbriefe. Übrigens iſt dieſe Stelle die entſcheidendſte und offenſte des N. T., worin der Glaube auf Gottes Wirkſamkeit zurückgeführt wird. Im Menſchen, als Geſchöpf Gottes, iſt eben alles Gute ohne Ausnahme Gottes Werk, nur das Prärogativ des Widerſtrebens, alſo der Sünde, iſt ſein Eigenthum. Der Glaube iſt nicht etwas, das der Menſch ſelbſt nach Belieben machen und hervorrufen kann, er iſt Gottes Werk in ihm.

13. Auf den erſten Blick ſcheint hier tautologiſch der Gedanke von V. 12. wiederholt zu ſeyn, allein während im Vorhergehenden von V. 9. an, ganz allgemein die Perſon und das Werk Chriſti geſchildert war, wird hier nun die ſpecielle Anwendung dieſes Werkes auf die Leſer und ihre chriſtliche Erfahrung gemacht. Zwar war V. 11. und 12. ſchon die zweite Perſon geſetzt (περιετμήθητε, συνηγέρθητε), allein damit werden nicht die Koloſſenſer als ſolche angeredet, ſondern die zweite Perſon ſoll die Leſer als Repräſentanten der Totalität darſtellen. Das nachdrucksvolle καὶ ὑμᾶς läßt erſt die Rede des Apoſtels zu den Perſönlichkeiten der Leſer ſelbſt übergehen, indem es gefaßt werden muß: „und ſo hat er denn auch euch lebendig gemacht, die ihr

ödt waret in Sünden." Die Stelle iſt übrigens Epheſ. 2, 1. 5. öllig parallel, und wir verweiſen daher rückſichtlich derſelben auf ie Erklärung daſelbſt. Es könnte indeß ſcheinen, als wenn un- ere Stelle der zu Epheſ. 2, 5. angenommenen Differenz zwiſchen ωοποιεῖν und συνεγείρειν widerſpräche, indem das letztere hier em erſtern Ausdruck vorangeht, ſtatt daß es nach der dort gege- enen Unterſcheidung ſpäter ſtehen müßte. Allein wie ſchon oben emerkt ward, in V. 13. iſt kein Fortſchritt im Verhältniß zu V. 12. anzunehmen, vielmehr drückt jener die Objectivität des Werkes Chriſti, dagegen V. 13. den factiſchen Zuſtand der Chri- ten in Koloſſä aus. Dieſe waren erweckt, lebendig gemacht, aber och nicht zur vollen Auferſtehung gelangt; es iſt alſo auch hier ie von uns angenommene Differenz beider Worte vollſtändig be- ahrt. Das Leben gebende, erweckende Moment im Evangelium t die Vergebung aller Sünden, nicht bloß der thatſächlichen, ndern auch der Erbſünde, nicht bloß der vergangenen, ſondern uch der zukünftigen Sünden; in Chriſto iſt nemlich ein unver- eglicher Strom vergebender Liebe eröffnet, der jedem zugänglich t, der ſich in wahrer, tiefer Buße und lauterem, ungeheuchel- m Glauben — alſo mit lebendiger Sehnſucht rein von Sünde u werden — demſelben naht. Eigenthümlich iſt unſerer Stelle ur der Zuſatz zu νεκροὺς — τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν. Derſelbe bezieht ſich offenbar zurück auf die obige Parallele V. 11.) mit der Beſchneidung; der geiſtlich erſtorbene, fleiſchlich ebendige Zuſtand, da das Fleiſch gebietet, iſt der der ἀκροβυστία nalog, der geiſtlich, lebendige, fleiſchlich ertödtete Zuſtand aber ntſpricht der Beſchneidung. (Das σὺν αὐτῷ iſt natürlich nicht on äußerlicher Begleitung zu verſtehen, ſondern es iſt nach dem orhergehenden ἐν ᾧ von innerlicher Einheit zu erklären. — Für ie Lesart ὑμῖν des text. rec. haben die Codd. mit überwiegender Majorität ἡμῖν, das wegen des vorhergehenden ὑμᾶς leicht geän- ert werden konnte.)

14. Die Idee der Sündenvergebung wird im Folgenden eiter erläutert, aber auf eine ganz eigenthümliche und überdies äußerſt dunkle Weiſe. Zuerſt iſt man geneigt zu glauben, daß ach dem bekannten Bilde, wornach die Sünde in ihrer Bezie- ung zu Gottes Gerechtigkeit als ein Schuldverhältniß aufgefaßt ird, hier die Sündenlaſt eine Schuldſchrift heiße, welche der

Erlöſer durch ſein Werk ausgelöſcht, ja vernichtet hat. So haben denn auch viele Ausleger entweder die Sünde Adam's verſtanden, als die Urſünde, welche alle andere in ſich befaßt (ſo ſchon Irenäus, Tertullian, Ambroſius, Theophylakt, Ökumenius,) oder das Gewiſſen, d. i. das Bewußtſeyn der Sünde im Menſchen; ſo namentlich Luther und die andern Reformatoren, Calvin ausgenommen. Allein wenn das der Sinn der Worte wäre, würde es zuvörderſt heißen χειρόγραφον ἡμῶν, nicht κατ' ἡμῶν, und ſodann tritt der Zuſatz τοῖς δόγμασιν dieſer Auffaſſung entſchieden entgegen, denn von den Glaubensſätzen des Chriſtenthums kann der Ausdruck nicht verſtanden werden, wie bereits zu Epheſ. 2, 15. bemerkt iſt. Die Beziehung des χειρόγραφον auf den Leib Chriſti, die Theodoret vorträgt, begründet ſich auf die Schlußworte unſeres Verſes προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. Allein Bähr (z. d. St.) hat ſchon gegen Steiger, der ſich in der Erklärung des erſten Briefes Petri (S. 294.) für dieſe Deutung Theodoret's ausgeſprochen hatte (in ſeinem Commentar über den Koloſſerbrief hat Steiger ſelbſt die Anſicht geändert), überzeugend dargethan, daß der Leib Chriſti unmöglich als Handſchrift oder Schuldſchrift bezeichnet werden kann. Überdies findet auch ſo das τοῖς δόγμασιν keine genügende Erklärung. Nach der Parallele Epheſ. 2, 15. kann auch hier nur vom Geſetz die Rede ſeyn, nicht allein vom Geſetz des Gewiſſens, noch auch bloß vom cerimoniellen Theil im Moſaiſchen Geſetz (denn wie Böhme treffend ausführt, das vorhergehende πάντα τὰ παραπτώματα nöthigt, an eine umfaſſende Auffaſſung des Geſetzes zu denken, ſondern vom Geſetz in allen Beziehungen, aber nur rückſichtlich ſeiner befehlenden, fordernden Form, ohne das Vermögen höhere Kraft mitzutheilen, wodurch es tödten, aber nicht lebendig machen kann. (Vergl. zu Röm. 7, 9 ff. 2 Kor. 3, 6. Galat. 3, 10.). Inſofern dieſer Charakter des Geſetzes im Moſaiſchen Geſetz zur vollſten Erſcheinung gekommen iſt, muß denn auch zunächſt auf dieſes gedacht werden. Hiernach iſt χειρόγραφον nicht eine Schuldſchrift, ſofern jemand ſich dadurch ſelbſt als Sünder anerkennt, ſondern in ſofern als ſie die Schuld der Menſchen von Seiten Gottes ausſpricht und das Bewußtſeyn darüber weckt. Das Geſetz Gottes iſt wegen dieſer Wirkung ein Schuldbrief gegen die Menſchen, und mit der Schuld ſelbſt iſt auch dieſer Schuldbrief getilgt.

h. bei dem Verſöhnten hat das Geſetz nicht mehr die ihn ver-
mmende Wirkung, denn Chriſti Gerechtigkeit iſt ſeine Gerech-
keit. Die *δόγματα* paſſen zu dieſer Auffaſſung ſehr gut, ganz
e in der Stelle Epheſ. 2, 15., denn dieſer Ausdruck bezeichnet
en die befehlende Form des Geſetzes. Nur wünſchte man hier,
ie dort, auch *ἐν τοῖς δόγμασιν*, ſtatt des bloßen Dativs. Zwar
en Kirchenväter und Überſetzungen *ἐν*, aber keine Handſchriften.
er Anſchluß des Dativs an *χειρόγραφον* iſt aber unerträglich
rt, für den Gedanken: „Schuldſchrift, welche in Satzungen be-
cht," derſelbe hätte durchaus durch *τὸ ἐν τοῖς δόγμασιν* gegeben
n müſſen. Ich ziehe mit Winer (Gr. S. 196 ff.) die Ver-
pfung mit dem Folgenden in dem Sinne vor: „welche Schuld-
ift durch die Satzungen uns feindlich entgegenſtand." Aller-
gs iſt auch ſo die Stellung des Dativs nicht ganz natürlich,
ein Winer macht ſchon mit Recht auf die analoge Stelle Apo-
geſch. 1, 2. aufmerkſam, jedenfalls iſt dieſe Schwierigkeit in
inem Vergleich zu ſtellen mit der, welche durch die Verknüpfung
s *τοῖς δόγμασιν* mit dem Vorhergehenden erregt wird. Im
ngange unſerer Stelle würde in dem *καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ*
ου nur eine nähere Erklärung des *ἐξαλείψας* zu ſehen ſeyn,
nn nicht der Satz *προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ* auf etwas
eres führte. Die Anſicht nemlich, daß ein Geſetz durch Anna-
e für abrogirt erklärt ſey, welche Grotius vorträgt, empfiehlt
h deshalb nicht, weil, wenn die Sitte ſich auch beweiſen ließe,
ch die Schrift ſie nicht kennt und namentlich in dieſem Zuſam-
nhange, nachdem V. 11. und 12. vom Tode und der Auferſte-
ng Chriſti die Rede war, nur an ſein Kreuz gedacht werden
nn. Auf die Überſchrift: dies iſt der Juden König, iſt unſere
elle natürlich auch nicht zu beziehen, ſondern auf die Annage-
ng Chriſti ſelbſt ans Kreuz, alſo an den Verſöhnungstod des
rrn. Durch dieſen ward ja mit der Tilgung der Sünde auch
s Geſetz ſelbſt in ſeiner bloß gebietenden Form abrogirt, ſomit
s Geſetz als *χειρόγραφον* ausgelöſcht, mit ſeinen *δόγμασι* gleich-
s in Chriſto ſelbſt mit ans Kreuz geſchlagen. Dadurch empfängt
nn das *αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου* die Bedeutung des Getödtet-, Ver-
ichtetwerdens; Chriſti Tod war auch des Geſetzes Tod, oder in
derer Wendung des Gedankens, die Gläubigen ſind mit Chriſto
m Geſetz abgeſtorben, wie es Röm. 7, 6. heißt: *κατηργήθημεν*

ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατειχόμεθα. (Εξα
gnbet ſich Apoſtelgeſch. 3, 19. von der Vergebung der Sü
vergl. auch die LXX. Jeſ. 43, 25. Pſ. 50, 10. In der
barung [3, 5. 7, 17. 21, 4.] findet es ſich in der Bede
„wegwiſchen, auslöſchen." — Χειρόγραφον bezeichnet eigentli
Handſchrift, namentlich aber Schuldſchrift, γραμματεῖον
ὁμολογητικόν. — Ὑπεναντίος findet ſich im N. T. noch
10, 27. Die LXX. brauchen es oft für אֹיֵב. Böhme
ohne hinreichenden Grund das ὑπὸ urgiren, und den Get
gefaßt wiſſen: „das heimlich feindſelig wider uns iſt." —
Lesart ἦρεν, die D G vertreten, iſt von Griesbach, Lachm
u. A. mit Recht ἦρκεν vorgezogen. Αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου
ſpricht unſerm „aus dem Wege räumen," entweder in der A
tung „entfernen, aus einer Gemeinſchaft ausſchließen," wie
5, 2., oder „tödten," wie 2 Theſſ. 2, 7. Jeſ. 57, 2. — Πρὸς
von ἦλος Nagel, findet ſich im N. T. nicht weiter.)

15. Dieſe ganze großartige und tiefſinnige Schilderun
Perſon Chriſti und ſeines Werkes ſchließt endlich der Apoſt
mit dem merkwürdigen Gedanken, daß der Erlöſer Sieger
alle feindlichen Mächte des Univerſums iſt, daß er ſie all
ſeinem Kreuze als Überwinder im Triumphe aufführt. Der
nach ſchließt ſich dieſer Gedanke frei als Aſyndeton an,
nach dem vorhergehenden καὶ αὐτὸ ἦρκεν κ. τ. λ. kein
tempus finitum ohne Conjunction erwartet werden durfte.
hier iſt übrigens die Darſtellung noch ſo gefaßt, daß Gott
ject iſt; er, der Vater, vollzieht alles durch Chriſtus. Dah
auch am Schluß unſeres Verſes die Lesart ἐν αὐτῷ ſtatt ἐν
vorzuziehen. Daß nun die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι, von denen
die Rede iſt, nicht die jüdiſchen Obrigkeiten und theokratiſche
walten, noch auch die guten Engel ſind, das iſt von allen n
Auslegern anerkannt und überzeugend dargethan; es können
die böſen Gewalten ſeyn, welche als κοσμοκράτορες die Men
welche in der Sünde ſind, in ihrer Macht haben. (Verg
Epheſ. 6, 12.). Mit der Sünde ſelbſt ſind auch die Fürſten
ſer Welt, der Teufel und ſeine Engel, beſiegt. Allein ſchw
iſt die Faſſung des ἀπεκδυσάμενος beſonders wegen der merk
digen Lesart τὴν σάρκα, welche F G und mehre KBB. vert
Wäre dieſe Lesart richtig, ſo müßten die Accuſative τὰς ἀ

ι τὰς ἐξουσίας an das Folgende angeschlossen werden und ἀπεκ-
σάμενος τὴν σάρκα bezöge sich dann auf die Ablegung des
leisches Christi im Tode. Allein innere und äußere Gründe
rechen gegen diese Lesart. Die kritischen Auctoritäten sind über-
iegend für die Auslassung von τὴν σάρκα und die Entstehung
eses Zusatzes erklärt sich leicht aus dem vorhergehenden προςη-
ῶσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, worauf der Tod folgen zu müssen schien.
erdies würde wohl der Apostel vom Tode Christi gesagt haben
πεκδύσασθαι τὸ σῶμα statt τὴν σάρκα. Haben wir also zu
rbinden ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας, so fragt sich,
ie denn das Verbum ἀπεκδύσασθαι zu fassen seyn dürfte? Mit
eziehung auf das folgende θριαμβεύειν müssen die bösen Gei-
r als Krieger in ihrer Waffenrüstung gedacht werden (vergl.
hes. 6, 12.), gegen die Christus kämpft und sie ihrer Rüstung
raubt, derselben entkleidet. Der Sinn entspricht den Worten
Joh. 3, 8. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ
ἔργα τοῦ διαβόλου. An die Erwähnung der Besiegung der
sen Gewalten schließt sich weiter ihre öffentliche Schaustellung
mittelst des Triumphes. In dem ἐδειγμάτισε ist nicht etwas von
ιαμβεύειν Verschiedenes zu sehen, vielmehr wird in und durch
ses jenes bewirkt. Wie also der Apostel 1 Kor. 4, 9. sich selbst
d seine Mitapostel als ein Schauspiel für die Welt, für die En-
und Menschen darstellt; so ist in erhöhter Form Christi Sieg
Schauspiel für das Universum, in dem er die Überwun-
ten im Triumphe aufführt. Verstärkt wird der Ausdruck die-
gewaltigen Bildes noch durch den Zug, daß es Christi
reuz ist, in dem dieser Triumph vollzogen wird. Das ἐν αὐτῷ
nemlich mit Beziehung auf σταυρῷ (V. 14.) zu erklären, wie
n auch manche Handschriften hier lesen ἐν σταυρῷ oder ἐν
λῳ, worin freilich nur Erklärungen des ἐν αὐτῷ zu sehen sind.
as Kreuz Christi, der scheinbar schmachvolle Untergang seines
erkes war also der siegreiche Triumph über alle seine Feinde,
er die sichtbaren, wie über die unsichtbaren. (Δειγματίζω steht
r gleich παραδειγματίζω Mt. 1, 19. Hebr. 6, 6. Der Be-
iff des Zeigens beim Triumph geht nothwendig in ein Ausstel-
zur Schande über. — Ἐν παῤῥησίᾳ drückt hier die Öffent-
keit aus. [Vergl. Joh. 7, 4. 11, 54.]. — Natürlich ist aber
r Begriff der Öffentlichkeit hier geistig zu verstehen, „vor den

Augen der Geiſterwelt führte Jeſus ſie im Triumph auf vor den phyſiſchen Augen der Menſchen. — Über ϑρι vergl. 2 Kor. 2, 14., wo es aber in hiphiliſcher Bedeut triumphare facere ſteht. Hier iſt es gleich πομπεύειν, tri agere, gebraucht.)

16. Nach dieſer langen Diatribe über die Perſon u Werk Chriſti (V. 9 — 15.) kehrt der Apoſtel, an V. 8. anknüpfend, zur directen Bekämpfung der koloſſenſiſchen S zurück. Ihr judaiſirender Charakter tritt hier ganz unver hervor, indem Paulus ſeine Leſer auffordert, ſich nicht du Forderung genauer Erfüllung der Ceremonialgebote des M Geſetzes einſchüchtern zu laſſen. Fraglich iſt indeß, ob di daiſten die Satzungen des A. T. rein bewahrten, oder ob ſelben mit rabbiniſch-talmudiſchen Zuſätzen vermiſchten? T tere iſt nach ihrem ganzen Charakter das Wahrſcheinliche ſie eine ſtrenge Askeſe übten (2, 23.), werden ſie ihre mungen über Speiſe und Trank nicht auf das Moſaiſch beſchränkt haben (in demſelben war überdies nichts in A der Getränke verordnet), vielmehr werden ſie, wie die n Asketen (Röm. 14.), vermuthlich allen Fleiſchgenuß un Getränke vermieden haben. Dieſer aſketiſchen Richtung la ſcheinlich dunkel die Anſicht zum Grunde, daß die Mat Urſache des Böſen ſey, was conſequent zum Doketismus müßte. Allein in den Anfängen der Häreſieen finden verkehrten Grundideen noch nicht in allen ihren Conſequen wickelt; wir haben daher keine Berechtigung, deshalb bei loſſenſiſchen Irrlehrern den Doketismus vorauszuſetzen, aſketiſch lebten. Auch die römiſchen Asketen waren keine J Die Feſte bezeichnen übrigens hier die bekannten drei groß der Juden, Oſtern, Pfingſten und Laubhütten. Die Ne wurden nach 4 Moſ. 28, 11 — 15. als große Freudenfeſte Vergl. das Nähere in Winer's Realler. B. II. S. (Κρίνειν hat hier, wie Röm. 2, 1., die Bedeutnng ei werfenden, tadelnden Richtens. — Schwierig iſt ſtatt t ſachen ἐν das ἐν μέρει ἑορτῆς. Die Lesart ἐν ἡμέρᾳ i bar bloße Milderung des dunkeln μέρει und kann keinen A auf Anerkennung machen. Die Verſuche älterer Exegete Ausdruck ſeine beſondere Bedeutung abzugewinnen, wonac

als participatio oder segregatio gefaßt werden ſollte, ſind in neueſter Zeit als unhaltbar erkannt. Ἐν μέρει wird auch bei Profanſcribenten adverbialiſch gebraucht, in der Bedeutung „hinſichtlich, rückſichtlich," und dieſe iſt hier vollkommen an ihrer Stelle. [Vergl. die hierher gehörigen Stellen der Claſſiker bei Wetſtein und Löſner.] — Der Plural σαββάτων iſt nicht auf die Sabbaths- und Jobeljahre zu beziehen, vielmehr iſt darin nur eine Pluralform zu ſehen, welche neben der Singularform gebräuchlich iſt, wie Mt. 12, 1. Lc. 4, 16. zeigen. Vergl. bei den LXX. 1 Moſ. 20, 10. 3 Moſ. 23, 32. 4 Moſ. 28, 9. 10. Auch 1 Macc. 1, 38. Joseph. Arch. I. 1. 1.)

17. Dieſe altteſtamentlichen Inſtitutionen (ἅ geht auf alles Vorhergehende, nicht bloß auf σάββατα) werden als σκιὰ τῶν μελλόντων (μενόντων iſt eine ganz unnöthige Conjectur) bezeichnet. Der Gegenſatz mit σκιὰ bildet σῶμα, Schatten und Weſen werden ſich entgegengeſtellt; dieſes Weſen iſt in Chriſto und dem N. Teſtamente, das er ſtiftete. Für dieſes dienen daher die Schattenbilder nicht mehr. Bei dem σῶμα an den geiſtlichen Leib Chriſti zu denken, an die Gemeine, war nur durch ein totales Mißverſtändniß der Stelle möglich. Indeſſen hat der Genitiv Χριστοῦ (der Artikel vor dem Worte iſt nach den beſten Handſchriften zu löſchen,) einige Schwierigkeit, man erwartet den Nominativ ὁ Χριστός, eine Lesart, welche jedoch nur in unbedeutenden Auctoritäten ſich findet. Der Genitiv bezeichnet indeß hier die Angehörigkeit: „das Weſen iſt Chriſti, d. h. es kommt von ihm her, ſtammt von ihm." Natürlich iſt Chriſtus und ſeine Wirkung in der Menſchheit eben τὰ μέλλοντα, deſſen σκιὰ das A. T. mit ſeinem ſymboliſch-typiſchen Charakter bildet. Daß Chriſtus damals, als Paulus dieſes ſchrieb, ſchon gekommen und die Kirche ſchon geſtiftet war, kann bei der Wahl des Ausdrucks μέλλοντα keine Schwierigkeit machen, denn dieſe iſt gewählt vom Standpunkt des A. T. aus, von dem an geſehen, das N. T. das Zukünftige war. Was aber den nähern Begriff der σκιὰ anlangt, ſo liegt natürlich in dem Gegenſatz mit σῶμα zunächſt die Idee der Nichtigkeit, Unweſenhaftigkeit des Schattens, verglichen mit dem Körper, der ihn bildet; aber weiter auch die Analogie zwiſchen Schatten und Körper. Dieſer, der Körper, bildet genau ſich in dem Schatten ab, der ein Bild des Körpers darſtellt;

ſo iſt auch das A. T. ein Schattenriß des N., ein μόρφωσι ἀληθείας (vergl. zu Röm. 2, 20.), ein Symbol und Typus G ſeines Werkes und ſeiner Kirche. So heißt Hebr. 8, 5. die G hütte σκιὰ τῶν ἐπουρανίων und 10, 1. heißt das Geſetz σκιὰ μελλόντων ἀγαθῶν, dem entgegenſteht εἰκὼν τῶν πραγμ Hiernach leuchtet ein, daß unmöglich die Meinung des Ap Paulus geweſen ſeyn kann, daß die Moſaiſche Sabbathsverord auch in ihrer Äußerlichkeit für die chriſtliche Kirche gelten dieſe iſt ja, wie alles übrige im A. T., zu der σκιὰ τῶν με των zu zählen. Nach Röm. 14, 5. 6. ſcheint gar keine beſo Feſtzeit in der alten Kirche geweſen zu ſeyn, das ganze Leben eben Ein Feſt in der Freude des h. Geiſtes. In ſofern aller in der äußern Kirche der Gegenwart die Idee der Gemeine G nur annähernd realiſirt iſt, werden gewiſſe Ordnungen und S gen Bedürfniß, aber vom Knechtsdienſte des A. B. ſoll ſich chriſtliche Sonntagsfeier doch immer unterſcheiden. Dies iſt Liebetrut's Schrift: der Tag des Herrn und ſeine Feier, dargethan von Rücker, in der Abhandlung: Vom Tag Herrn. Erlangen, 1839. 8.

18. Die koloſſenſiſchen Irrlehrer hatten aber auch a bedenkliche Irrthümer als das äußerliche Feſthalten an den M ſchen Satzungen *); ſie gaben eine tiefere Erkenntniß gött Dinge vor, die bei ſcheinbarer Demuth mit einem gewal Hochmuth begleitet war. Vor dieſer Richtung, welche leicht el nach Wahrheit und Erkenntniß dürſtende Seelen beſtechen l warnt Paulus nachdrücklichſt. Das Wort καταβραβεύειν welches der Apoſtel hier anwendet, iſt im N. T. nur hier zu den. Hieronymus glaubt darin einen dem Apoſtel eigentl lichen Cilicismus zu finden, allein mit Unrecht, da Demoſth Polybius u. A. es gebrauchen. Βραβεύειν heißt den Kampf (βραβεῖον) zuerkennen, daher überhaupt, „beſtimmen, ent den," hiernach wird καταβραβεύειν=κατακρίνειν in der Bede

*) Schon in der Einleitung zu dieſem Briefe (§. 2. S. 311.) wa merkt, daß dieſe Worte ſo genommen werden könnten, als ſeyen dieſ gezeichneten Irrlehrer andere als die V. 16. geſchilderten; ausdrücklich ihre Identität nicht behauptet. Allein die Analogie der Häretiker i Paſtoralbriefen macht ihre Identität doch höchſt wahrſcheinlich.

oder jemanden entſcheiden," eigentlich „ihm den Kampfpreis tziehen," gebraucht. Dieſe Bedeutung paßt hier vollkommen it, indem unſer μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω dem μή τις ὑμᾶς ευέτω entſpricht in V. 16. So erklären ſchon den Ausdruck it Bezug auf unſere Stelle Heſychius und Suidas. Da r Apoſtel auch ſonſt ſich des Bildes vom βραβεῖον bedient hil. 3, 14.), nach der Vergleichung des chriſtlichen Lebens mit em Laufe in der Rennbahn, ſo können wir hier die eigentliche Bedeutung des Wortes καταβραβεύειν feſthalten, ſo daß der Sinn er Worte dieſer iſt: „niemand möge euch (durch Verführung zu ren Irrlehren) euren Kampfpreis rauben," d. h. von Chriſto d ſomit von eurer Seligkeit, die in ihm ruht, abziehen. Die genden vier Participia ſchildern die Natur dieſer Häretiker nä- und hängen ſomit ſämmtlich von μηδεὶς καταβραβευέτω ab. mit iſt denn ſchon die Erklärung widerlegt, welche noch unter dern Steiger wieder vertheidigt hat, der zufolge θέλων hier erbialiſch gefaßt werden ſoll, nach dem bekannten griechiſchen brauch des Wortes, wornach es für „gern" ſteht. Mit Recht merkt nemlich Bähr, daß offenbar jedes der vier Participia e ſelbſtſtändige Bedeutung haben muß, da jedes ſeinen beſon- n Zuſatz hat. Dazu kommt, daß keine Verbindung einen un- wungenen Sinn giebt, wenn man θέλων adverbialiſch faßt. it dem Folgenden verbunden, müßten die Worte heißen: „gern Demuth und Engeldienſt einherſchreitend." Aber Steiger bſt geſteht zu, daß es unpaſſend iſt ἐμβατεύειν in der Bedeu- g „einherſchreiten" zu nehmen, und überdies ſchließt ſich dann ἃ μὴ ἑώρακεν nicht wohl an. Mit dem Vorhergehenden knüpft will θέλων in adverbialiſcher Faſſung aber auch keinen enden Sinn geben: „niemand raube euch gern euren Kampf- is," giebt einen unangemeſſenen Gedanken, denn wenn man Worte auch ſo wendet, „niemand habe Gefallen daran, euch Kampfpreis zu entziehen," ſo bleibt ja die Schiefheit, daß nach die Worte eine Mahnung an die Häretiker enthielten, rend ſie nach dem Sinne der ganzen Stellen an die der Ver- rung ausgeſetzten Koloſſenſer gerichtet ſeyn ſoll. Eben ſo we- empfiehlt ſich aber die Erklärung, welche θέλων in dem ge- nlichen Sinne des Wortes nimmt, ſo daß der Sinn dieſer : „indem er (der Verführer) abſichtlich euch in falſcher Demuth

und Engeldienſt um eure Krone bringen will." Denn wie der Engeldienſt Anderer dazu beitragen ſoll, den Chriſten in Koloſſä ihren Kampfpreis zu entziehen, iſt nicht abzuſehen. Gewiß iſt allein richtig, nach Heſychius und Phavorin, denen die meiſten Ausleger gefolgt ſind, beſonders unter den neueſten Bähr, Böhmer u. A., θέλων hier gleich εὐδοκῶν zu faſſen: „der ſich gefällt in Demuth und Engeldienſt." Im helleniſtiſchen Sprachgebrauch findet ſich θέλειν mit folgendem ἐν nicht ſelten ſo nach Analogie des hebr. בְּ חָפֵץ. (Vergl. die LXX. in 1 Sam. 18, 22. 2 Sam. 15, 26. 1 Chron. 28. 4. Pſ. 116, 2.) Es liegt in der Natur der Sache, daß die ταπεινοφροσύνη hier eine Scheindemuth iſt; ſonſt wird der Ausdruck von ächter Demuth angewendet, wie Epheſ. 4, 2. 2, 3. 1 Petr. 5, 5. und auch in unſerem Briefe 3, 12. Dagegen hier und V. 23. iſt die erheuchelte Demuth durch bezeichnet, die bei dieſen Häretikern gepaart mit Dünkel und Hochmuth auftrat. Was aber den zweiten Ausdruck θρησκεία τῶν ἀγγέλων anlangt, ſo können die älteren Deutungen, denen zufolge man den Genitiv ſubjectiv faßte, als hinlänglich widerlegt betrachtet werden. (Vergl. Bähr z. d. St. S. 209 f.) Die Überſetzung: „Dienſt, der von Engeln gelehrt wird," oder „den die Engel üben," d. h. Dienſt in engelgleicher Heiligkeit, paßt offenbar nicht in den Zuſammenhang. Mit Recht bemerkt Bähr, daß die Vertheidiger dieſer Erklärung dazu nur dadurch genöthigt zu ſeyn ſcheinen, daß ſie im Vorhergehenden die Namen ἐξουσίαι, ἀρχαὶ κ. τ. λ. nicht von Engeln, ſondern menſchlichen Gewalten erklärt hatten. Das folgende οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, d. i. Χριστὸν (V. 19.), läßt nicht zweifelhaft, daß hier von einem den Engeln gewidmeten Dienſte die Rede iſt, den manche der gnoſtiſchen Partheien übten und zu dem Ende ſich mit geheimen Engelnamen trugen. (Vergl. Iren. adv. haer. I. 31. 2. II. 32. 5. Tertull. de praescr. c. 33. Ähnliches berichtet auch Joſephus [B. J. II. 8, 7.] von den Eſſäern.) Bei dieſer Erklärung wird auch die Zuſammenſtellung „falſche Demuth" und „Engeldienſt" anſchaulich, nemlich in dem Dienſte der Engel ſuchten die Irrlehrer in ſofern eine Scheindemuth, als ſie meinten es nicht wagen zu dürfen, dem höchſten Gotte ſelbſt ſich zu nahen, in ähnlicher Weiſe wie in der römiſchen Kirche die Anbetung der Engel und der Heiligen gerechtfertigt zu werden pflegt. So hat ſich

erkt ſchon Chryſoſtomus über dieſe falſche Demuth: εἰσί τινες λέγοντες· οὐ δεῖ διὰ τοῦ Χριστοῦ προσάγεσθαι, ἀλλὰ διὰ τῶν ἀγγέλων, ἐκεῖνο γὰρ μεῖζόν ἐστιν ἢ καθ' ἡμᾶς. (Vergl. Böhmer's zweiten Excurs hinter ſeiner Isagoge.) Dieſer ſelbſt erwählte und ausgedachte Dienſt heißt dann V. 23. ἐθελοθρησκεία, welcher Ausdruck auch dort wieder mit ταπεινοφροσύνη zuſammengeſtellt auftritt.

In den folgenden Worten: ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, weichen die kritiſchen Auctoritäten ſehr ab. Zuvörderſt leſen FG οὐκ ſtatt μὴ, ABD laſſen aber die Negation ganz aus. Dieſe letztere Lesart hat Lachmann aufgenommen, und in der That ſcheint ſie den Vorzug zu verdienen; denn es begreift ſich leicht, wie man glaubte, zu ἃ ἑώρακεν eine Negation hinzufügen zu müſſen, die man bald durch οὐκ, bald durch μὴ ausgedrückt ward, aber Niemand, wie man das vorhandene μὴ ſtreichen konnte. Ohne Negation iſt nemlich das ἃ ἑώρακεν ironiſch zu nehmen; es bezieht ſich auf die angebliche Kenntniß der Häretiker von der himmliſchen Welt, die ſie durch Viſionen und Anſchauungen zu beſitzen vorgaben. Die Lesarten ἑωράκαμεν und ἑωράκατε haben unbedeutende Auctoritäten, ihre Entſtehung erklärt ſich aber auch durch die Annahme, daß ἃ ἑώρακεν die urſprüngliche Lesart war; dieſe ſuchten einige Abſchreiber ſich dadurch verſtändlich zu machen, daß ſie das Schauen auf den Apoſtel oder auf die Leſer bezogen. Das Wort ἐμβατεύειν findet ſich im N. T. nicht weiter, wird aber ſonſt nicht ſelten gebraucht, in der Bedeutung „in etwas hineingehen, hineindringen," und zwar ſowohl von Gott, in ſofern er die Welt und die Herzen der Menſchen durchdringt, als auch von den Menſchen in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge. (Vergl. die Stellen bei Bähr z. d. St. S. 212 f.) Die Bedeutung „einherſchreiten, incedere," die Erasmus dem Worte beilegt, beruht auf einer falſchen Etymologie. Dem Sinne nach entſpricht das ἐμβατεύειν hier dem Ausdruck κενεμβατεύειν, das deßwegen nur nach einer Conjectur hier geleſen wird. Derſelbe bedeutet εἰς τὰ κενὰ βαίνειν, d. i. nichtige Dinge zu erforſchen ſtreben. Die Worte tadeln alſo das angebliche Beſitzen tiefer Weisheit, womit dieſe Irrlehrer ſich brüſteten. Das Relativum ἃ bezieht ſich nemlich zurück auf die Engel, und alles, was darüber gelehrt wird; in die Tiefen der Geiſterwelt wähnten ſie durch gei-

ſtigē Anſchauung eingedrungen zu ſeyn, εἰκῇ φυσιούμενοι ὑ
νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτῶν. Ihre Aufgeblaſenheit hatte bei d
ſurdität ihrer angeblichen Geheimniſſe über das Geiſterreic
einmal einen Schein der Wahrheit, εἰκῇ „ohne Grund u
ſache" waren ſie ſo dünkelhaft. (Vergl. über φυσιοῦσθαι
4, 6. 5, 2. 8, 1. öfter.) Die Zuſammenſtellung νοῦς τῆς
findet ſich nur hier. Die ſcheinbar widerſprechende Form d
ſammenſetzung iſt abſichtlich gewählt, um das Widernatürlich
Geiſtesſtellung zu bezeichnen. Das, was das Fleiſch behe
ſollte, der νοῦς, iſt ſelbſt bei jenen Irrlehrern in die Gew
Fleiſches hinabgeſunken, ihr νοῦς iſt σαρκικός geworden. (
meine opusc. theol. pag. 157 not.) Übrigens iſt hier di
nicht von grober Fleiſchlichkeit zu verſtehen, denn die koloſſer
Irrlehrer waren ja einer ſtrengen Aſkeſe zugethan (vergl. 2
vielmehr bezeichnet der Ausdruck die ganze ungöttliche Ri
des natürlichen Menſchen, auch ſofern ſie ſich in geiſtigern
zu Tage legt.

19. Endlich ſchließt Paulus die Schilderung ab m
Worten καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, i. e. Χριστόν. Sc
der Einl. zu dieſem Briefe ward bemerkt, daß das οὐ
nicht ſo verſtanden werden darf, als hätten die Irrlehrer gar
von Chriſto gewußt, oder wiſſen wollen; wäre dies der Fall
ſen, ſo hätte der Apoſtel ſeine ganze Polemik ſparen können.
κρατεῖν iſt hier = κατέχειν zu nehmen, indem, wie das Fo
zeigt, das Bild von den Gliedern des Leibes hergenomm
die nur durch Bewahrung ihres lebendigen Zuſammenhang
dem Haupte, Glieder des Organismus bleiben. Jene Ir
alſo, wenn ſie nicht an Chriſtus feſthalten, ſind eben dadu
von ſeiner Gemeine, und damit von Chriſti Geiſt und Leben
Häretiker in Koloſſä wollten zwar Chriſten ſeyn, aber ſie
dem Erlöſer die Engel an die Seite, hielten ihn nicht für d
leinigen Weg und die Wahrheit, und damit hatten ſie ſich
das Urtheil geſprochen, ſie waren abgefallene Glieder. Die
den Worte beſchreiben das Verhältniß des ganzen Körpers, d
Kirche zu Chriſtus, näher (Paulus ſchreibt ἐξ οὗ mit Rückſi
die Perſon Chriſti, welche das Haupt iſt). Die Stelle em
übrigens genau der bereits erklärten Epheſ. 4, 16., wozu de
mentar zu vergleichen iſt.

20. 21 An dieſe warnende Schilderung der Verkehrtheit jener Häretiker, deren Grundzüge auf die Partheien aller Zeiten paſſen, ſofern ſie eine ähnliche Richtung auf Erkenntniß verfolgen, eiht der Apoſtel nun eine Anrede, die ſo lautet, als ſeyen die häretiker ſelbſt Mitglieder der Kirche, oder als ſeyen die Chriſten in Koloſſä ſchon ganz der Irrlehre anheimgefallen. Allein zu keiner dieſer Annahmen paßt der ſonſtige Inhalt des Briefes. Die Vertreter jener falſchen Philoſophie (2, 8.) können unmöglich als in der Kirchengemeinſchaft befindlich gedacht werden, ſie wollen vielmehr die Chriſten in Koloſſä aus derſelben heraus in ihre Kreiſe hineinziehen. Zu der Annahme aber, daß die koloſſiſchen Chriſten ſchon verführt waren, paßt wieder nicht die lobende Schilderung (2, 5.) und die fortgehende Ermahnung (2, 8. 18.), ſich nicht verführen zu laſſen. Wir können daher in 20. lediglich eine Form der Darſtellung ſehen: „ihr, die ihr mit Chriſto den weltlichen Anfängen abgeſtorben ſeyd, warum ſtellt ihr wieder weltliche Satzungen auf?“ ſteht für den Gedanken: ihr neigt euch dahin, ihr ſeyd im Begriff, wieder weltliche Satzungen aufzuſtellen.“ Um das Unpaſſende dieſes Verfahrens ihnen deutlicher zum Bewußtſeyn zu bringen, ſtellt der Apoſtel ihren Abfall ſchon als vollzogen dar. Mit Beziehung auf die Schilderung 2, 11. 12. ſetzt der Apoſtel voraus, daß die Koloſſer als ihre Gläubige, mit Chriſto der Welt überhaupt, und ſomit auch den weltlichen Anfängen, d. h. dem Geſetz in ſeiner äußerlichen buchſtäblichen Auffaſſungsweiſe (vergl. zu 2, 8.), abgeſtorben ſind. Es muß demnach als etwas Widerſprechendes erſcheinen, wenn den Abgeſtorbenen, als ſolche, die noch in der Welt leben, Satzungen, die den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* gemäß ſind, wieder aufrichten wollen. (V. 20. über *ἀποθνήσκω ἀπὸ* vergl. zu Röm. 7, 6. Galat. 2, 19. — *Ζῶντες ἐν κόσμῳ* bildet den Gegenſatz mit *ἀποθανόντες*, es iſt alſo nicht vom phyſiſchen Leben in der Welt, ſondern vom Leben in dem Element der Weltlichkeit die Rede, das den Gegenſatz mit dem Elemente Chriſti bildet. — *Δογματίζω* findet ſich im N. T. nicht weiter. Es heißt eine Satzung aufrichten,“ im Medium „ſich eine Satzung aufrichten laſſen.“ In dem ſich auflegen laſſen liegt aber die Anerkennung der Richtigkeit der Satzung, folglich der Hingabe an den Irrthum. In der Wahl des Wortes liegt eine deutliche Be-

ziehung auf die δόγματα V. 14. Die befehlende Form μὴ ἅψῃ κ. τ. λ. drückt den Charakter der δόγματα unverkennbar aus.) In V. 21. weiſt das μηδὲ γεύσῃ auf die Speiſegeſetze zurück, von denen V. 16. die Rede war, die beiden Ausdrücke μὴ ἅψῃ und μηδὲ θίγῃς bieten aber wegen ihrer Synonymität Schwierigkeiten dar. Einen dieſer beiden Ausdrücke könnte man auf die Berührungen von Todten und andern Dingen, welche das Moſaiſche Geſetz für unrein erklärt, beziehen, aber wie ſoll dann der andere gefaßt werden? Es hat einen gewiſſen Schein, wenn man, wie namentlich noch Böhmer thut, das μὴ ἅψῃ auf das Verbot der Ehe bezieht. Es wird nemlich ἅπτεσθαι euphemiſtiſch für eheliche Beiwohnung gebraucht, ſo 1 Kor. 7, 1., und nach 1 Tim. 4, 3. verboten die den unſrigen verwandten Irrlehrer in Epheſus entſchieden die Ehe. Die aſketiſche Richtung der koloſſenſiſchen Irrlehrer (vergl. V. 23.) paßt auch wohl dazu, daß ſie der Ehe ſich enthielten. Allein da uns jede ſichere Andeutung darüber in unſerm Briefe fehlt, eben ſo wie über die doketiſche Richtung, ſo dürfte doch zu gewagt ſeyn, allein auf das Wort μὴ ἅψῃ einen neuen ſo wichtigen Zug der Irrlehre der Häretiker in Koloſſä zu begründen. In der Stelle 1 Tim. 4, 3. bezeichnet Paulus die Bekämpfung der Ehe als eine teufliſche Lehre; hiernach iſt kaum wahrſcheinlich, daß er dieſen Irrthum hier bloß ſo beiläufig berührt haben ſollte. Mir iſt, wie auch Bähr annimmt, am wahrſcheinlichſten, daß die drei ſynonymen Ausdrücke zuſammen die äußerliche, buchſtäblich-geſetzliche Richtung der Irrlehrer ausdrücken ſollen, welche die Heiligkeit ſtatt im Innern im Äußern ſuchen, ohne daß die einzelnen Verbote beſtimmte geſonderte Beziehung auf verſchiedene Objecte hätten und haben ſollten.

22. Die folgenden Worte laſſen ſich in doppelter Weiſe erklären, entweder ſo, daß darin die Gründe der Irrlehrer für ihre Satzungen angegeben werden, oder daß ſie rügende Worte des Apoſtels rückſichtlich jener weltlichen Satzungen enthalten. In jedem Fall ſind unter ἃ πάντα nicht die Verbote ſelbſt, ſondern die verſchiedenen Objecte zu verſtehen, auf welche ſich die Verbote der Häretiker μὴ ἅψῃ κ. τ. λ. beziehen; aber φθορὰ iſt nach der Beziehung auf die Irrlehrer und deren Vertheidigung ihrer Satzungen ewigen Verderben zu erklären, dagegen nach der Be-

chung der Worte auf Paulus und ſeine Beweisführung wider ie Irrlehrer vom phyſiſchen Untergange der verbotenen ubſtanzen. Im erſtern Falle wäre der Sinn der Worte dieſer: ‚welches alles durch den Gebrauch, den man nach den Verordnungen und Lehren der Menſchen davon macht, zum ewigen Verderben führt, daher gemieden werden muß.“ Dieſe Erklärung ertheidigen Storr und Böhmer. Nach der andern Auffaſſung wären die Worte ſo zu überſetzen: „welches alles durch den Gebrauch der Vernichtung beſtimmt iſt, d. h. was verbraucht werden ſoll nach Gottes Abſicht,“ woraus folgt, daß unmöglich Gottes Wille ſeyn kann, es zu meiden, und daß das Vermeiden dieſer Gegenſtände keine Heiligkeit zu wirken im Stande iſt. Nach dieſer Faſſung haben die Worte ἃ ἐστι — ἀποχρήσει einen parentheſiſchen Charakter; die folgenden Worte, nemlich κατὰ τὰ ἐνθέλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων geſtatten ihr zufolge eine unmittelbare Anknüpfung an das zunächſt Vorhergehende, andern enthalten eine nähere Beſtimmung des δογματίζεσθε· μὴ ψῃ κ. τ. λ., indem ſie die δόγματα der Häretiker als bloße menſchliche Erfindungen bezeichnen. Für dieſe Interpretation erklären ſich ſchon Chryſoſtomus, Theodoret und andere Kirchenväter, ſpäter Luther, Grotius, Bähr, Steiger u. A. Die Entſcheidung zwiſchen dieſen beiden Erklärungen iſt ſchwer, denn für beide manches ſpricht und doch iſt keine andere zuläſſig. Denn wenn Ambroſius, Auguſtinus, und einige ältere Interpreten die Worte ſo erklären wollten, daß ἃ ſich auf die δόγματα ſelbſt bezöge und der Sinn dieſer wäre: welche Gebote alle, wenn man ſie befolgt, zum Verderben gereichen,“ ſo ſpricht dagegen entſchieden, daß ἀπόχρησις nicht als Erfüllung der Gebote gefaßt werden kann. Oder, wenn man in ἀπόχρησις die Bedeutung „Mißbrauch“ urgiren wollte, im Gegenſatz von rechtem Gebrauch, in dem Sinne: „alles dieſes gereicht durch den Mißbrauch den Menſchen zum Verderben, nicht aber durch den rechten Gebrauch,“ ſo führte dieſer Gedanke in einen völlig andern Ideenkreis hinein. Denn es beſchäftigt den Apoſtel nicht die Frage, wo die Grenze zwiſchen Gebrauch und Mißbrauch von Speiſen und andern Äußerlichkeiten läuft, ſondern er beſtreitet das ganze Princip der Häretiker, die vom Geſetz frei gemachten Gläubigen wieder in ein neues Geſetz einzuknechten. Es bleiben uns

also nur jene beiden oben angegebenen Erklärungen, welche g
matisch gleich zulässig sind. Inzwischen dürfte der Zusammen
doch für die Annahme sprechen, daß hier widerlegende A
Pauli zu sehen sind und keine vertheidigende Äußerungen der
retiker. Denn erstlich ist die ganze Stelle nicht von der Art,
sich vermuthen ließe, Paulus wolle hier bemerklich machen,
welche Art die Irrlehrer ihre Ansichten vertheidigen. So
aber ist nicht angemessen, die Worte: *κατὰ τὰ ἐντάλματα
διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων*, als Äußerungen der Häretik
betrachten, wornach dann die Apostel selbst und alle wa
Gläubigen hier die *ἄνθρωποι* wären. Nach dem Ausdruck
κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων ist im höchsten Grade u
scheinlich, daß der analoge in unserer Stelle auch die Satzu
der Irrlehrer als bloß menschliche Vorstellungen, im Gege
gegen die göttlichen Lehren der Offenbarung, charakterisiren
Überdies findet sich derselbe Gedanke, daß die Speisen und
Äußerlichkeiten als nichtig ohne Einfluß auf das sittliche L
sind, auch sonst bei Paulus (vergl. 1 Kor. 6, 13. mit 1
4, 4. Mt. 15, 11.); es ist daher nicht unwahrscheinlich, da
ihn auch hier hervorgehoben hat. Hiernach ist denn klar, daß
Apostel fern ist, die Mosaischen Verordnungen als solche zu
στοιχείοις τοῦ κόσμου zu rechnen, nur in ihrer rein äußerl
Auffassung und willkührlichen Umbildung durch menschliche L
behandelt er sie als Menschensatzungen. Die Ausdrücke *ἐντάλ*
und *διδασκαλίαι* scheinen sich hier so zu unterscheiden, daß
ἐντάλματα die bestimmt gefaßten Gebote oder Verbote sind,
διδασκαλίαι aber die Principien, auf denen jene begründet
den. (Vergl. Mt. 15, 9. Mr. 7, 7. - In Folge dieser un
Fassung der Worte: *ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρ*
wird denn auch die von V. 21. gegebene Erklärung besti
Wir lehnten ab in dem *μὴ ἅψῃ* eine Beziehung auf die Ver
fung der Ehe zu finden, V. 22. zeigt, daß eine solche Anne
auch deshalb unstatthaft ist, weil sonst der widerwärtige
entstehen würde, daß das Weib nach Gottes Absicht dazu b
vom Manne verbraucht zu werden. (*Ἀπόχρησις* findet sich
N. T. nicht weiter. Die eigentliche Bedeutung des Worte
„Verbrauch," d. i. das Aufzehren durch den Gebrauch. Es
denn auch von guten Schriftstellern ohne diese Beziehung

leich χρῆσις gebraucht. So von Polybius I. 45. 2. XVII. 5. 9.)

23. Indem Paulus dieſe Warnung von den dortigen Irr-hrern abſchließt, faßt er noch die Verkehrtheiten in ihnen ſchließ-ch zuſammen. Sie haben nur eine Scheinweisheit in ihrem euchleriſchen Dienſt, in gemachter Demuth, in ſelbſt ausgedach-r und auferlegter Verleugnung des Fleiſches; kurz alles iſt menſch-ch und irdiſch bei ihnen, nicht göttlich und himmliſch, wie in der ehre Chriſti. Das ἅτινα ſchließt ſich ganz einfach an den vor-ergehenden Ausdruck ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι an; aber frag-ich iſt die Conſtruction des ἐστί. Man hat es an οὐκ ἐν τιμῇ ενι, oder gar an πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς ſchließen wollen, o namentlich noch Bähr. Allein Böhmer bemerkt mit Recht, aß dann ἐστί ganz unpaſſend ſtände, nicht bloß getrennt von en Worten, mit denen es zunächſt verbunden wäre, ſondern auch ἅτινα von dem dazu gehörigen λόγον ἔχοντα ungehörig trennend. Sodann gäbe zwar die Verbindung ἐστὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς αρκὸς einen guten Sinn, aber mit οὐκ ἐν τιμῇ τινι verbunden rſcheint ein wenig paſſender Gedanke: „dieſe Lehrſätze ſind nicht den in einer gewiſſen Würde, haben gerade keine Bedeutung," er kann ſich überreden, daß der Apoſtel ſo unbeſtimmt über Leh-en ſich geäußert haben wird, welche er ſonſt ſo ſcharf tadelt. Das τινὶ neben τιμῇ läßt keinen Zweifel, daß dadurch das vor-ergehende ἀφειδίᾳ σώματος näher beſtimmt ſeyn ſoll. Die ein-ig richtige Verbindung, für welche ſich auch von je an bei wei-m die meiſten Exegeten entſchieden haben, iſt die, wornach ἅτινα τὶ λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας verbunden werden. Λόγος iſt hier emlich, wie es auch ſonſt vorkommt, Gegenſatz von δύναμις oder λήθεια (1 Theſſ. 1, 5. 1 Joh. 3, 18.). Das μὲν iſt zu er-ären aus dem verſchwiegenen Gegenſatz, „aber nicht das Weſen r Weisheit." Durch ἐν werden nun die Momente eingeführt, denen ſich dieſer Schein der Weisheit nach der Meinung der enſchen ausſpricht. Was unter den drei beigebrachten Punkten erſt die ἐθελοθρησκεία betrifft, ſo findet ſich dieſes Wort bei n Claſſikern gar nicht, bei den ſpätern chriſtlichen Schriftſtellern t es vermuthlich als aus Paulus entlehnt zu betrachten. Wir nd daher rückſichtlich der Erklärung dieſes vermuthlich vom Apo-el ſelbſt gebildeten Wortes ganz an die Etymologie gewieſen. Die

zahlreichen mit ἐθέλω zuſammengeſetzten Wörter haben aber eine doppelte Bedeutung, entweder liegt in ihnen der Begriff des Freiwilligen, Selbſtgemachten, oder des Erheuchelten, Selbſtgefälligen. Hiernach kann ἐθελοθρησκεία heißen „ſelbſt ausgedachter, willkührlich gebildeter Dienſt," als Gegenſatz von dem durch Gott verordneten. So erklärt Suidas den Ausdruck ἐθελοθρησκεῖ durch: ἰδίῳ θελήματι σέβει τὸ δοκοῦν. Oder ἐθελοθρησκεία kann bedeuten: „ein ſelbſtgefälliger, erheuchelter Dienſt," wie Theophylakt erklärt ἡ ὑποκρινομένη εὐλάβεια ἐν τῇ θρησκείᾳ. Für dieſe letztere Erklärung entſcheidet die Parallele V. 18., indem in unſerer Stelle ohne Zweifel eine Zurückbeziehung auf das dortige θέλων ἐν θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων zu ſehen iſt. In derſelben Stelle (V. 18.) findet ſich auch das zweite der drei Momente, in denen ſich die Scheinweisheit der Irrlehrer zu Tage legt, die ταπεινοφροσύνη, d. i. auch hier die erheuchelte Demuth, die thut, als wage ſie es nicht, ſich Gott zu nahen. Und drittens endlich wird die ἀφειδία σώματος, d. i. die ſtrenge Askeſe, die ſchonungslos gegen den Körper, als einen Kerker der Seele, verfährt, genannt. Dieſe iſt beſonders geeignet, den Schein der Weisheit und Gottſeligkeit zu erwecken, weil ſie ſich als eine Verleugnung des Irdiſchen, als Herrſchaft über die Begierden darſtellt, und doch iſt ſolche ſelbſterwählte Verleugnung gerade recht geeignet, den alten Menſchen ſtark zu machen. Zur nähern Beſtimmung der Verkehrtheit dieſer Askeſe ſetzt Paulus noch hinzu: οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ, wobei nur σώματος ergänzt werden kann. Dieſe Worte weiſen darauf hin, daß dem Leibe, als dem Tempel des h. Geiſtes, ſeine relative, durch ſeine Stellung zum Geiſte bedingte Ehre und Pflege gebührt, daß alſo die Entziehung dieſer Pflege keine Heiligkeit, ſondern Sünde iſt. Die Schlußworte: πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς an das eben Vorhergehende οὐκ ἐν τιμῇ τινι anzuſchließen und auf die leibliche Sättigung zu beziehen, wie wenn der Sinn wäre: ohne dem Leibe gewiſſe Ehre zu erzeigen, ſo daß das Fleiſch geſättigt wird, kann ſich unmöglich empfehlen. Weder läßt πρὸς dieſe Verknüpfung zu, noch iſt denkbar, daß σὰρξ und σῶμα ſo vertauſcht worden ſeyn ſollten. Eben die Differenz dieſer beiden Worte leitet darauf, daß σὰρξ hier die ideelle Bedeutung „ſündhafte Natur" hat, wodurch denn dieſer treffende und erfahrungsmäßige Sinn der Worte

leht, daß äußere Verleugnung, Kaſteiung des Leibes, doch der ıdhaftigkeit Nahrung geben kann, indem ſie, als aus eignen ſten hervorgehend, Dünkel und Hochmuth in der Seele erzeu-

Alle Verleugnung hat nur Werth, wenn ſie um Chriſti en geſchieht, alſo aus dem Glauben an ihn und der Liebe zu geboren iſt. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu Mt. 39.)

II.

Zweiter Theil.

(3, 1—4, 18.)

§. 3. Allgemeine ethiſche Vorſchriften.

(3, 1—17.)

Mehrere Kritiker und Exegeten haben 3, 1—4. noch zum Vorhergehenden ziehen wollen und laſſen demnach den paränetiſchen Theil erſt mit 3, 5. beginnen; allein das νεκρώσατε οὖν in V. 5. iſt nichts als die Wiederaufnahme von V. 1., indem das hier Ausgeſprochene dort nur anders ausgedrückt, nemlich von der negativen Seite her, ausgeſprochen wird. So ſucht man eben thatſächlich, was droben iſt, wenn man tödtet, was der Erde angehört. Mit dem dritten Capitel muß daher auch der paränetiſche Theil beginnen.

1. 2. Mit Zurückbeziehung auf 2, 12. faßt der Apoſtel ſeine Leſer, und in ihnen alle Gläubigen, als mit Chriſto Auferſtandene auf. Wie nun der leiblich auferſtandene Erlöſer auch leiblich gen Himmel fuhr, weil er der Erde nicht mehr angehörte, ſo müſſen auch die geiſtig Auferſtandenen mit all ihrem Sinnen und Trachten nach oben gehen, denn dort iſt der Magnet, der ſie an ſich zieht, Chriſtus, der zur Rechten Gottes ſitzt, d. h. der an der Weltregierung Theil nimmt, der alſo der Herr iſt und als ſolcher allein Gegenſtand des Strebens ſeyn darf. (Über die Formel καθῆσθαι ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ vergleiche man die Bemerkungen im Commentar zu Mt. 26, 62 ff. — In dem Gegenſatze

τὰ ἄνω und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς iſt in dem letztern Ausdrucke nur er Begriff des τὰ κάτω zu ſuchen; allerdings hat aber Himmel nd Erde, oben und unten, hier ſeine Beziehung auf den Gegenatz des Geiſtigen und Reinen und des Materiellen und Unreinen vergl. V. 5.], ohne aber in die Materie als ſolche den Grund es Böſen zu verlegen. Es bedarf keiner Bemerkung, daß es npaſſend iſt, bei τὰ ἄνω zu ſuppliren ἀγαθὰ, denn das οὗ, elches ſich daran anſchließt, nöthigt, an die Localität des Himels zu denken. — Zwiſchen ζητεῖν und φρονεῖν iſt hier der Unterſchied anzunehmen, daß φρονεῖν den Zuſtand bezeichnet, da das ητεῖν ganz in die Geſinnung übergegangen iſt.)

3. 4. Die Nothwendigkeit, das Himmliſche und Reine zu ſtreben, wird ferner darauf begründet, daß ſie als (im alten Menſchen) Geſtorbene nicht mehr aufs Irdiſche gerichtet ſeyn können, indem ihnen die Empfänglichkeit dafür fehlt: ihr wahres eben iſt jetzt mit Chriſto in Gott verborgen, alles Streben muß aher aufs Göttliche gerichtet ſeyn. Verborgen heißt das Leben er Gläubigen, in ſofern es innerlich iſt und das Äußere ihm icht entſpricht. Der Gläubige führt ein doppeltes Leben; äußerich arm, ſchwach und in Schmach, innerlich erfüllt mit göttlichem eben und himmliſchem Frieden, wie Paulus es 2 Kor. 6, 8 ff. o ſchön durch eine Reihe von Gegenſätzen beſchreibt. Eben ſo ar der Erlöſer, ſterbend am Kreuze der Allerverachtetſte und Unertheſte, zugleich der Sieger über alle Feinde der Geiſterwelt vergl. zu Koloſſ. 2, 15.). Das κέκρυπται ἐν τῷ Θεῷ iſt nicht uzuflachen durch die Überſetzung „iſt Gott allein bekannt," vielehr iſt Gott hier als das Element gedacht, in deſſen Weſen die läubigen, wie Chriſtus ſelbſt, aufgenommen und verhüllt ſind, o daß Niemand in dieſes Lebenselement eindringen kann, da Gott eißt und iſt: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον (1 Tim. 6, 16.). Wenn ber Chriſtus ſeine Herrlichkeit, die er beim Vater hat (Joh. 17, 4.), offenbaren wird, nemlich am Tage ſeiner Erſcheinung, dann erden auch die Gläubigen mit ihm offenbar werden in ihrer errlichkeit, welche Chriſtus ihnen gegeben hat (Joh. 17, 22.). ls ſolcher, der uns ſeine Herrlichkeit, die ſein Weſen und Leben lbſt iſt, mitgetheilt hat, heißt Chriſtus ἡ ζωὴ ἡμῶν, Chriſtus uns. Der Ausdruck darf alſo nicht in den allgemeinern Gedanken aufgelöſt werden: Urheber unſeres Lebens, nein, er iſt das

Element des geiſtigen Lebens ſelbſt, er lebt in uns und u
ihm. (V. 4. iſt die Lesart ζωὴ ἡμῶν der gewöhnlichen ζωὴ
mit Griesbach, Lachmann u. A. nach CDEFG vorzuz
Da am Schluß von V. 4 wieder die zweite Perſon ei
konnte leicht ἡμῶν in ὑμῶν verändert werden.)

5. Die Ermahnung von V. 1. und 2.: τὰ ἄνω ζη
μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φρονεῖτε, wird nun ſpeciell aufs Ei
ausgedehnt. Mit dem Ausdrucke τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, d. i. τὰ
γεια, „was der Erde angehört" (was Tit. 2, 12. durch κοσ
ἐπιθυμίαι ausgedrückt wird), wird hier aber zuſammengeſtell
Bild vom Körper und ſeinen einzelnen Gliedern, als welche
natürliche Menſch dargeſtellt wird mit ſeinen Lüſten und B
den. Diejenigen Glieder, d. i. Lüſte, welche hier V. 5. ge
werden, ſind nur beiſpielsweiſe angeführt, denn V. 8., w
Ermahnung in anderer Wendung wieder aufgenommen wird, n
andere Formen der Sünde namhaft. Aber auffallend iſt,
während es V. 3. hieß ἀπεθάνετε, Paulus hier ſchreibt νε
σατε, das Ertödten ſetzt nemlich ein Leben des zu Tödtenden
aus und widerſpricht alſo dem Todtſeyn. In ähnlicher Weiſe
ſchreibt der Apoſtel im Briefe an die Philipper (2, 12 ff.)
Zuſtand der Gläubigen als vollendet, und ſagt dann doch wi
nicht daß ich vollkommen ſey, ich jage ihm aber nach. Ne
einmal betrachtet der Apoſtel den Gläubigen ganz objectiv
der Art und Weiſe, wie Gott ihn in Chriſto anſchaut, dann
betrachtet er ihn nach ſeiner ſubjectiven Stellung, nemlich
dem factiſchen Grade der Heiligung, der bedingt wird durch
allmälige Verbreitung des im Innerſten der Perſönlichkeit wur
den Lebens Chriſti durch alle Richtungen (Glieder) des Menſ
Beide Ausdrucksweiſen ſind mit der Pauliniſchen Lehre von
δικαιοσύνη Θεοῦ und dem λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην noth
dig gegeben. (Vergl. den Comm. zu Röm. 3, 21.) Was
durch νεκροῦν τὰ μέλη ausgedrückt iſt, wird Galat. 5,
durch σταυροῦν τὴν σάρκα σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπ
μίαις bezeichnet. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß
Tödtung des alten Menſchen nicht in eigener Kraft vollbracht
den ſoll, ſondern in Kraft des h. Geiſtes. Die Ermahnun
demnach zu faſſen: „laſſet dem den alten Menſchen tödte
Geiſt durch Treue in euch Raum!" Unter den zu tödte

Gliedern nennt der Apoſtel vor allen die fleiſchlichen Sünden in ihren verſchiedenen Nuancen, weil von ihnen aus alle übrigen Richtungen des menſchlichen Weſens vergiftet werden. Während πορνεία die außereheliche, aber natürliche Ausübung der Geſchlechtsluſt bezeichnet, geht ἀκαθαρσία auf die unnatürlichen und geheimen Geſchlechtsſünden, πάθος dagegen bezieht ſich auf die Geſinnung der Wolluſt, auf die innerliche Geilheit der Begierde, die es 1 Theſſ. 4, 5. mit ἐπιθυμία zuſammengeſtellt wird. Wenn hier von πάθος noch die ἐπιθυμία κακὴ unterſchieden wird, ſo ſoll damit vermuthlich die ſpecielle Äußerung des allgemeineren πάθος in einem beſtimmten Fall und für einen beſtimmten Gegenſtand bezeichnet ſeyn. Aber ſchwierig wird die Erklärung des Ausdrucks πλεονεξία, theils durch die Zuſammenſtellung mit lauter Wolluſtſünden, theils durch den Zuſatz ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία. Indeß ward ſchon zu Epheſ. 4, 19. 5, 3. 5. dargethan, daß Paulus das Wort πλεονεξία auch von der Habſucht gebraucht, in ſofern ſie ſich als Fleiſchespflege äußert und dadurch der Wolluſt Vorſchub thut. Die Bezeichnung der πλεονεξία als εἰδωλολατρεία erklärt ſich, wie ſchon zu Epheſ. 5, 3—5. bemerkt ward, hinlänglich daraus, daß Phil. 3, 19. der Apoſtel die Fleiſchespflege als eine Vergötterung des Bauchs auffaßt. In der Stelle 1 Theſſ. 4, 6. iſt πλεονεκτεῖν vom Ehebruch gebraucht, als worin ein Eingriff in das Eigenthum des Nächſten geſehen wird; dieſe Seite des Begriffs iſt hier wegen des Zuſatzes ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία natürlich nicht anwendbar. Für die Annahme, daß πλεονεξία hier ein anderes von den frühern Ausdrücken verſchiedenes Laſter bezeichnen ſoll, könnte der Artikel zu ſprechen ſcheinen, wenn nicht die Annahme natürlicher wäre, daß derſelbe wegen des folgenden ἅς geſetzt worden iſt.

6. 7. Um die Unvereinbarkeit ſolcher Sünden des Fleiſches mit dem Leben in Chriſto recht heraustreten zu laſſen, macht Paulus bemerklich, daß um ihretwillen der Zorn Gottes über die Ungläubigen kommt, alſo jeder, der ihnen ſich hingeben wollte, zu ihnen herabſänke. Die Erinnerung an ihren frühern Zuſtand vor ihrer Bekehrung zu Chriſto ſoll ihnen (den Leſern) dieſe Wahrheit, daß Gottes Zorn über diejenigen kommt, die ſolche Sünden vollbringen, aus eigner Erfahrung gewiß machen und die Nothwendigkeit begründen, ſich von ihnen loszumachen. (Zu V. 6.

vergl. man Epheſ. 5, 6., zu V. 7. Epheſ. 2, 2. — Das ἐ
iſt nicht maſculiniſch zu faſſen, denn unter den υἱοῖς τῆς
ἀπειθείας lebten ſie ja auch noch als Bekehrte, ſondern neutral:
welchen Laſtern ihr auch einſt wandeltet." Das ζῆν verhäl
aber ſo zu dem περιπατεῖν, daß jenes nicht das phyſiſche L
ſondern die Lebensrichtung, die Geſinnung bezeichnet, worau
Wandel als die Folge hervorgeht. — Für ἐν αὐτοῖς iſt mit L
mann nach ABCDE ἐν τούτοις vorzuziehen.)

8—10. Hierauf nimmt der Apoſtel die ſittliche Ermah
von V. 5. wieder auf, aber in einem andern Bilde. Nun
Bezeichnung des Zuſtandes der Bekehrtheit, Gegenſatz von
V. 7. Vergl. Epheſ. 2, 11. 13.) legt auch ihr alles Sün
ab. Dem Ausdrucke ἀποτιθέναι liegt, wie dem folgenden ἀ
δύσασθαι (V. 9.), das Bild vom Gewande zum Grunde,
befleckt abgelegt wird, um neu und rein (vergl. V. 12. ἐνδ
σθε οὖν κ. τ. λ.) wieder angelegt zu werden. (Vergl. zu L
13, 14. Koloſſ. 2, 11.) In der Aufzählung einzelner Sün
die abgelegt werden ſollen, iſt vom Apoſtel auch hier weder L
ſtändigkeit noch genaue Ordnung beabſichtigt. (Über ὀργὴ
θυμὸς vergl. Röm. 2, 8. Epheſ. 4, 31. Das ganz allgem
κακία iſt ſchon von den Kirchenvätern hier als μνησικακία, l
als Bosheit, in dem Sinne von Rachſucht, Luſt, Beleidigu
zu rächen, erklärt. — Βλασφημία iſt, wie Epheſ. 4, 31.,
Gotteslästerung, ſondern alles Schmähen und Schelten als L
kung des Zorns. — Αἰσχρολογία, unzüchtige Reden, vergl
Epheſ. 5, 4.) Alles das, was abgelegt werden ſoll, heißt
V. 9. ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, aus dem die Sünden als die
ξεις hervorgehen. (Vergl. darüber die Bemerkungen zu Röm
21—23.) Die Thätigkeit des Ablegens des alten Menſchen
aber zum nothwendigen Correlat das Anlegen des neuen L
ſchen, weil nur die ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes, welche d
hervorruft, zugleich jenen tödtet. (Vergl. zu Epheſ. 4, 23.
Über die Beſchreibung des neuen Menſchen, als der Erneue
nach Gottes Bild, in V. 10., vergleiche man die Bemerku
zu der Parallelſtelle Epheſ. 4, 23. 24. In dem εἰς ἐπίγν
scil. τοῦ Θεοῦ wird die Gotteserkenntniß im wahren Sinne
als Reſultat der Erneuerung dargeſtellt, ohne Chriſtus iſt
Menſch ohne Gott (Epheſ. 2, 12. 1 Joh. 2, 23.). Ἡ ε

τῦ κτίσαντος αὐτὸν, d. i. das Bild Gottes, des Schöpfers des
enſchen, iſt nach Koloſſ. 1, 15. Chriſtus, ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ
ράτου, nach ihm, als dem Urbilde des Menſchen, dem υἱὸς τοῦ
ρώπου, iſt er geſchaffen.

11. Mit Rückblick auf die judaiſtiſchen Häretiker in Koſſá hebt Paulus als die Eigenthümlichkeit des neuen Menſen, des Chriſtus in uns, hervor, daß die außer Chriſtus herrſenden und geltenden Volksunterſchiede und dadurch bedingten ligiöſen Differenzen in ihm keine Bedeutung mehr haben; im vangelium und dem Reiche Gottes, welches jenes ſtiftet, gilt hriſtus allein. Wir ſprachen über den Sinn dieſer Stelle bereits i der Parallele Galat. 3, 28. 29. Der Apoſtel meint nicht, ß abſolut jeder Unterſchied zwiſchen den angeführten Gegenzen aufgehoben iſt, denn gleich 3, 22. läßt er den Unterſchied iſchen Knecht und Freien auch für die Gläubigen beſtehen, und alat. 3, 28. wird ſogar Mann und Weib mit genannt unter n Gegenſätzen, die in Chriſto nicht mehr gelten; ſondern in ligiöſer Beziehung haben alle Völker und Stände durch Chriſus gleichen Zugang zu Gott, während im A. T. die Iſraeliten ne unmittelbarere Stellung zu Gott hatten, als die Heiden. ıd doch iſt auch in der äußern Kirche die Stellung der Völker icht gleich. Nach Röm. 11. bleibt dem Volke Iſrael ſeine Erählung auch nach der Erſcheinung Chriſti, und die Apoſtel hätn nicht etwa auch aus den Heiden erwählt ſeyn können. Der poſtel will alſo zunächſt nur den innern Zuſtand der Erneuerung ildern; für denſelben gelten keine äußern Unterſchiede, keiner iſt rch ſeine äußere Stellung von dieſer Gnade ausgeſchloſſen, chts an äußerlichen Vortheilen kann die Erneuerung erſetzen oder rbeiführen; Chriſtus allein wirkt ſie gleichmäßig in allen und rknüpft dadurch alle zur Einheit in ihm ſelbſt. Bähr findet dieſer Stelle die Behauptung, daß im Chriſtenthum kein Unſchied zwiſchen eſoteriſcher und exoteriſcher Religion ſey; allein nächſt iſt nur davon die Rede, daß allen der Zutritt in die rche offen ſteht, daß alle die Erneuerung erfahren können, alles rüber Hinausgehende kann nur durch Folgerungen aus unſerer telle abgeleitet werden. (Das ὅπου geht auf das obige ἀνακαινοῦσθαι zurück, es kann alſo ἐν τῇ ἀνακαινώσει umſchrieben werı. — Über ἔνι vergl. zu Galat. 3, 28. — Während Ἕλλην

und Ἰουδαῖος die nationalen Unterſchiede bezeichnet, geht περιτομὴ und ἀκροβυστία auf die religiöſe Verſchiedenheit. Aber ſchwierig iſt, βάρβαρος und Σκύθης gehörig zu beſtimmen. Der Apoſtel ſcheint nemlich vier Paare zuſammenſtellen zu wollen, darnach ſollte man glauben, daß auch unter dieſen beiden Ausdrücken einer den Stand höherer Bildung, der andere den der Rohheit bezeichnen ſoll. Allein die Verſuche, dem βάρβαρος die Bedeutung des Gebildeten abzugewinnen, ſind ganz und gar mißlungen zu nennen. Wir müſſen daher auf die Vertheilung der Worte in vier Paare verzichten und βάρβαρος, Σκύθης bloß als klimatiſche Entfaltung des Inhalts von ἀκροβυστία anſehen, ſo daß der Sinn dieſer iſt: „in Chriſto iſt kein Unterſchied zwiſchen Beſchnittenen und Unbeſchnittenen, ſeyen ſie auch Barbaren, ja ſelbſt Scythen, als die roheſten unter den Barbaren, ſeyen ſie Knechte oder Freie.“ — Die Schlußworte: τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός, fallen auf, verglichen mit dem einfachen, leicht verſtändlichen πάντες εἷς ἐν Χριστῷ Galat. 3, 28. Allein die Worte: „Chriſtus iſt Alles und iſt in Allen,“ ſollen ganz daſſelbe ausſagen, was das εἷς im Galaterbriefe ausdrückt, nemlich daß Chriſtus, ohne Ausſchließung irgend eines Volkes oder einer Richtung, alle in der Kirche vereinigt und ſo durch ſeine Inwohnung in allen alles ſelbſt iſt, weshalb auch die Gemeine der Gläubigen gerade zu Chriſtus heißt [1 Kor. 12, 12.].)

12. An die negative Ermahnung (V. 8.), das Alte abzulegen, ſchließt ſich nun V. 12. die poſitive, alle Tugenden anzuziehen; denn die namhaft gemachten Tugenden werden wieder nur beiſpielsweiſe genannt. Dieſer unſerer Stelle entſpricht nun Epheſ. 4, 32., wozu man den Comm. vergleiche. Der Apoſtel motivirt dieſe Ermahnung aber nicht durchs Geſetz, welches die Heiligkeit fordert, ſondern durch die Erinnerung an die eben geſchilderte Gnade, deren Gott auch ſie gewürdigt. Als Erwählte und Heilige müſſen ſie auch ihres Rufes würdig wandeln (vergl. Epheſ. 4, 1.). Die Ausdrücke ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι ſchildern die Chriſten als das geiſtige Iſrael, das aus allen Völkern und Nationen gebildet wird. So heißt Jeſ. 42, 1. Iſrael בְּחִירִי, ὁ ἐκλεκτός μου, und eben ſo werden in derſelben Beziehung auch die Chriſten ἠγαπημένοι genannt. (Vergl. 1 Theſſ. 1, 4. 2 Theſſ. 2, 13.) Über die Zuſammenſtellung

λάγχνα οἰκτιρμοῦ vergl. die ähnliche Stelle Lc. 1, 78., wo λάγχνα ἐλέους geleſen wird.

13. In einem parenthetiſchen Satze hebt Paulus die zuletzt nannten Tugenden, Sanftmuth und Langmuth, in ihrer Beung auf das Tragen der Chriſten unter einander, beſonders vor, was deshalb für die Chriſten in Koloſſä Bedürfniß ſeyn gte, weil die Streitigkeiten wegen der Irrlehrer manche Erbitung hervorgerufen hatten. Auch für dieſe Stelle bildet Epheſ. , 32. die Parallele; wir verweiſen auf die Bemerkungen im mm. zu jener Stelle. (Für μομφὴν leſen D E μέμψιν, F G r ὀργήν. Die letztere Lesart iſt jedenfalls bloße Correctur der ſchreiber; μομφὴ aber iſt rückſichtlich der Bedeutung ganz gleich t μέμψις. Nur wegen der äußern Auctoritäten iſt die Form μφὴ vorzuziehen. — Nach A D F G iſt mit Lachmann für ιστὸς vorzuziehen ὁ κύριος.)

14. An das ἐνδύσασθε (V. 12.) wieder anknüpfend nennt Apoſtel endlich als die vor allen zu erſtrebende Tugend die be, in der alles andere befaßt wird, die allein ewiger Natur (1 Kor. 13.), weil Gott die Liebe ſelbſt iſt (1 Joh. 4, 8.). den Schlußworten des Verſes iſt die Lesart ἑνότητος ſicher e Änderung der Abſchreiber, indem ſie irriger Weiſe die Stelle heſ. 4, 3. als Parallele benutzten, wo von der Einheit des iſtes die Rede iſt. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu Epheſ. 3.) Für ἥτις leſen aber A B C F G ὅ, und Lachmann hat h ſeinen Grundſätzen dieſe Lesart in den Text geſetzt. Allein eachtet der vielen äußern wichtigen Zeugen dürfte doch hier innern Gründen die weniger unterſtützte Lesart ἥτις vorzuhen ſeyn. Denn ὅ könnte nur auf das ἐνδύσασθαι aller dieſer genden gehen, daß aber dieſe perſönliche Thätigkeit ein σύνδεος τῆς τελειότητος genannt ſein ſollte, iſt höchſt unwahrſcheinlich. Wohl aber konnten ſich Abſchreiber denken, daß die be allein zu hoch geſtellt werde durch ſolche Bezeichnung und der Apoſtel alle genannten Tugenden zuſammen habe σύνδεος τῆς τελειότητος nennen wollen, überſehend, daß ἐνδύσασ[illegible] Hauptbegriff im Vorhergehenden, eine ſubjective Thätigkeit chnet. Σύνδεσμος τῆς τελειότητος heißt aber die Liebe hier ſofern, als ſie alle einzelnen Seiten des vollkommenen Lebens, Tugenden in ſich befaßt, gleichſam gebunden in ſich trägt.

In ähnlicher Weiſe nannten die Pythagoräer die Freundſchaft σύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν. Dem Sinne nach gleich iſt der Ausdruck Röm. 13, 10. ἡ ἀγάπη πλήρωμα νόμου. Dieſe Faſſung iſt der Beziehung des Ausdrucks auf die Einheit der Gläubigen unter ſich, in dem Sinne: die Liebe iſt das vollkommene Band, d. h. ſie verbindet alle vollkommen unter einander (wie Erasmus, Melanchthon, Michaelis u. A. erklären), deshalb vorzuziehen, weil von dieſer Einheit erſt V. 15. geredet wird. Deshalb kann auch Epheſ. 4, 3. nicht als eigentliche Parallele betrachtet werden. Storr's Meinung aber, daß σύνδεσμος τελειότητος für τελειότης ſelbſt ſtehe, wie Apoſtelgeſch. 8, 23. nach ſeiner irrigen Anſicht σύνδεσμος ἀδικίας die ἀδικία ſelbſt bedeutet, bedarf keiner Widerlegung.

15. An die Ermahnung ἐνδύσασθε οὖν V. 12. ſchließt ſich hier eine neue an, aber wie es die Natur des Friedens erfordert, in der Form des Wunſches. Niemand kann ſich nemlich den Frieden erwerben, doch folgt er nach Gottes Ordnung dem rechten Streben nach Heiligung; in ſofern konnte der Apoſtel das Folgende an die ſittlichen Ermahnungen anreihen. Der Friede, d. h. die Empfindung des Friedens, offenbart ſich aber im Herzen, als dem Centrum der Perſönlichkeit und dem Träger der Empfindung. Zum Genuß dieſes Friedens ſind alle Gläubigen berufen, indem ſie in Einem Leibe, der Kirche (die Chriſtus mit ſeinem Friedensgeiſte erfüllt), vereinigt, an ſeinem Leben Theil haben ſollen. Den innern Frieden bittet Paulus denn auch äußerlich in Sanftmuth ſpürbar werden zu laſſen. (Für das gewöhnliche εἰρήνη Θεοῦ leſen A B C D F G Χριστοῦ, welche Lesart die neuern Kritiker mit Recht vorgezogen haben. Chriſtus, der ſelbſt unſer Friede iſt [Epheſ. 2, 14.], ſchafft auch in uns den Frieden. — Βραβεύειν heißt zunächſt den Kampfpreis austheilen, dann überhaupt etwas entſcheiden, beſtimmen, anordnen, herrſchen. Philo gebraucht es nicht ſelten, und ganz gleich βασιλεύειν. Ohne Zwang läßt ſich hier die eigentliche Bedeutung nicht feſthalten, der Gedanke aber: „der Friede herrſche in euren Herzen," iſt höchſt angemeſſen; es liegt darin der Wunſch, daß der Friede ſich ſo mächtig der Empfindung kund gebe, daß alle andern ſtörenden Empfindungen dadurch überwunden werden, ſich alſo nicht zur Herrſchaft im Gemüth erheben können. — In dem ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι

ſt eine Breviloquenz zu ſehen: „für welchen Frieden ihr berufen eyd, indem ihr alle, in Einem Leibe verbunden, ſeines Lebens nd Friedens theilhaftig werden ſollt.“ [Vergl. zu Epheſ. 2, 16.] — Die Form εὐχάριστος findet ſich im N. T. nur hier. Das Wort hat die doppelte Bedeutung „dankbar“ und „ſanft, mild,“ omis, blandus, gleichbedeutend mit εὐχάριτος. Die letztere Beeutung paßt beſſer in den Zuſammenhang, denn die Aufforderung zur Dankbarkeit tritt hier ſehr abgeriſſen auf, erſt am Schluß es Abſchnitts V. 17. hat ſie ihre Stelle; aber die Mahnung, en innern Frieden auch äußerlich in Milde und Sanftmuth ſpürar werden zu laſſen, ſchließt ſich ſehr paſſend an das Vorhergeende an. Epheſ. 4, 32. entſpricht unſerer Stelle das Wort: ἴνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοί.)

16. An die Ermahnungen für das ſubjective Bedürfniß der inzelnen ſchließt ſich nun eine Aufforderung in Beziehung auf ie öffentliche Gottesverehrung durch Lehre, Ermahnung und Geang. Über dieſe Stelle iſt indeß bei der faſt wörtlich übereinimmenden Parallele Epheſ. 5, 19. 20. ſchon das Nöthige benerkt. Nur rückſichtlich der Anfangsworte, die unſerer Stelle igenthümlich ſind, kann man zweifelhaft ſeyn, ob das Wohnen es Wortes Chriſti von ſeiner innern Inwohnung im Herzen, der vom Wohnen des Wortes Gottes in der Gemeine zu verſteen iſt. Nach der letztern Auffaſſung würde dann ἐν ὑμῖν = ἐν ἐκῳ ὑμῶν zu faſſen ſeyn. Ich ziehe inzwiſchen mit Böhmer ie erſtere Faſſung vor und betrachte dieſe Worte als die nothendige Vorausſetzung des διδάσκειν ἐν πάσῃ σοφίᾳ u. ſ. w. enn nur wo Chriſtus im Herzen wohnt mit der Fülle ſeines Worts, d. i. ſeiner göttlichen Kraft, die als ſolche das Princip r Wahrheit und reinen Lehre iſt, kann ein gedeihliches Lehren und rmahnen ſtatt haben und geiſtlicher Geſang Gott wohlgefällig ſeyn. Die Lesarten ταῖς καρδίαις und Θεῷ ſind mit Griesbach u. Lachmann den Lesarten des text. rec. τῇ καρδίᾳ und κυρίῳ vorzuziehen.)

17. Mit der Aufforderung, alles im Namen Chriſti und t Dank gegen den Vater zu thun und zu reden, ſchließt Paus dieſen allgemeinen ethiſchen Theil ab. Auch über dieſe Stelle ard ſchon zu Epheſ. 5, 20. das Nöthige bemerkt. Nur rückhtlich der Conſtruction kann man zweifelhaft ſeyn, ob πάντα ne Wiederaufnahme des πᾶν iſt, mit ergänztem ποιεῖτε, oder ob

es adverbialisch zu nehmen ist, so daß sich εὐχαριστοῦντες mittelbar anschließt: „in allem, was ihr thut, Gott danke Diese letztere Ansicht der Stelle hat Storr vertheidigt. Je hat sie offenbar etwas sehr Gezwungenes, besonders weil d πάντα ganz willkührlich gleich πάντοτε genommen werden m wir entscheiden uns daher mit Bähr u. A. für die erstere.

§. 4. Specielle sittliche Vorschriften. (3, 18—4, 19.)

In den Versen 18—21. werden in wenigen kurzen Wor Ermahnungen an Frauen und Männer, Kinder und Eltern (a hier gehen, wie im Epheserbriefe, die Untergeordneten immer h höher Stehenden voran) ausgesprochen, welche von uns schon Briefe an die Epheser in ausführlicherer Form behandelt si (Man vergl. zu Eph. 5, 21 ff. 6, 1 ff.) Nur in V. 19. darf die unserer Stelle eigenthümliche Formel μὴ πικραίνε πρὸς αὐτὰς einer Bemerkung. Das Wort πικραίνω kommt physischen Sinne Offenb. 8, 11. 10, 9. 10. vor, hier ist es ethischem Sinn gebraucht. In der Construction mit πρὸς ist passivisch zu fassen: „laßt euch nicht gegen sie erbittern." (V. 21. hat Lachmann die Lesart παροργίζετε aufgenomm allein diese ist ohne Zweifel aus der Parallelstelle Eph. 6, abzuleiten; hier ist ἐρεθίζετε für die ursprüngliche Lesart halten.)

22—4, 1. Auch die folgenden Ermahnungen an die chr lichen Sclaven und ihre Herren sind bereits in der fast buchst lich mit dieser übereinstimmenden Parallelstelle (Eph. 6, 5— besprochen und verweisen wir auf die Bemerkungen dazu i Commentar.

2—4. Bevor Paulus zu den rein persönlichen Beziehung hinübergeht (V. 7 ff.), spricht er noch eine Ermahnung zum G bet, und besonders eine Aufforderung zur Fürbitte für ihn sel und seine gesegnete Wirksamkeit aus. Auch mit dieser Stelle die Parallele Eph. 6, 18 ff. nahe verwandt. Wir verwei auch hierzu im Ganzen auf die dort im Commentar gemach Bemerkungen; nur Folgendes fügen wir hinzu. V. 2. wird

em γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ das vorhergehende προσκαρτερεῖτε
äher beſtimmt. Unter dem Wachen iſt hier kein phyſiſches, ſon-
ern das geiſtige Wachſeyn des Bewußtſeyns zu verſtehen, ohne
elches kein Gott wohlgefälliges Anhalten im Gebet denkbar iſt.
Durch ἐν εὐχαριστίᾳ wird aber wieder das allgemeinere προσευχὴ
äher beſtimmt; das Gebet des Chriſten kann im Bewußtſeyn
er ihm widerfahrnen Gnade immer nur Dankgebet ſeyn. V. 4.
ieſt Lachmann δι' ὃν für δι' ὅ, nach B F G. Allerdings konnte
icht wegen des näher ſtehenden μυστήριον das ὅν in ὅ verändert
erden; jedoch iſt die Mehrzahl der Codd. für ὅ, wofür auch die
ahlreichen Handſchriften zeugen, welche διὸ leſen. Das δέδεμαι
eiſt übrigens darauf hin, daß unſer Brief während einer Ge-
angenſchaft Pauli geſchrieben iſt; unter der wir, wie in der Ein-
eitung gezeigt wurde, die erſte römiſche Gefangenſchaft zu den-
en haben.

5. 6. Die Ermahnung zum vorſichtigen Wandel (V. 5.)
indet ſich wörtlich ſo Epheſ. 5, 15., worauf wir ebenfalls verwei-
en; nur die Beſchränkung des περιπατεῖν ἐν σοφίᾳ in Beziehung
uf die Nichtchriſten (πρὸς τοὺς ἔξω) iſt unſerer Stelle eigen-
hümlich. Mit V. 6. iſt Epheſ. 4, 29. der Sache, aber nicht der
orm nach parallel. Was hier poſitiv ausgedrückt iſt, lautet dort
egativ ſo: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέ-
ϑω. Die χάρις, welche hier für die Rede empfohlen wird, hebt
e Seite der Milde hervor, das folgende ἅλατι ἠρτυμένος be-
eichnet dagegen das Anregende, Würzende, was die Rede des
läubigen zugleich haben ſoll, um jedem Rede und Antwort ge-
en zu können, wie es ſich für ein Kind Gottes ziemt. Eben ſo
ißt es Mr. 9, 50. ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας. (Vergl. zu Mt.
, 13.)

7—9. Auch für dieſe Verſe iſt die Stelle Epheſ. 6, 21 f.
rallel. Wie ſchon in der Einleitung zum Briefe an die Ephe-
er bemerkt ward, überbrachte Tychikus beide Briefe, den an die
pheſier und den an die Koloſſer. Nach V. 9. war Oneſimus
der Begleitung des Tychikus, von dem das Nähere in der
inleitung zum Briefe an den Philemon bemerkt werden wird.
. 7. ἐν κυρίῳ bezieht ſich nicht bloß auf σύνδουλος, ſondern
ch auf διάκονος und ἀδελφός. — V. 8. Die Lesart γνῶτε τὰ
ερὶ ἡμῶν hat ſo bedeutende Auctoritäten für ſich, daß man nicht

anſtehen kann, ſie vorzuziehen. Bähr meint, da V. 7. und 9. daſſelbe ſtände, ſo wäre undenkbar, daß Paulus V. 8. wiederum geſagt haben ſollte, er wolle den Leſern Nachrichten von ſich mittheilen, es ſey angemeſſener, anzunehmen, er habe hier den Wunſch ausgedrückt, auch von den Leſern etwas durch Tychikus zu hören. Allein gerade dieſe Erwägung konnte leicht die Änderung des urſprünglichen Textes veranlaſſen. Bei genauerer Betrachtung findet ſich aber auch, daß keine bloße Wiederholung in dieſen Verſen liegt, nemlich V. 7. kündigt Paulus an, daß Tychikus den Leſern Mittheilungen über ſeine Lage machen werde, V. 8 bemerkt er, daß er dieſen ſeinen Mitarbeiter ausdrücklich zu dem Ende dieſe Mittheilungen zu machen abgeſchickt habe, V. 9. endlich ſpricht er nicht von ſich allein, ſondern von alle dem, was dort, wo Paulus ſchrieb, in Rom ſich ereigne; hier alſo kündigt er Berichte über die kirchlichen Verhältniſſe überhaupt an, nicht von ſich allein.)

10. 11. Grüße beſtellt Paulus zuerſt von einigen Volksgenoſſen, geborenen Juden, dem Ariſtarch, Marcus und Jeſus, mit dem Beinamen Juſtus. Ariſtarch ward Apoſtelgeſch. 19, 29. 20, 4. ſchon namhaft gemacht, und auch Philem. V. 24. kommt er vor. Marcus tritt in der Apoſtelgeſchichte häufig auf, namentlich 12, 12. 25. 15, 37. 39. und wird von Paulus auch Philem. V. 24. und 2 Tim. 4, 11. genannt. Wir ſehen aus dieſer Stelle, daß er mit Barnabas verwandt war, was auf das Verhältniß beider nach den Berichten der Apoſtelgeſchichte Licht wirft. (Vergl. den Commentar zu Apoſtelgeſch. 15, 37.) Worauf ſich der Zuſatz περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολὰς bezieht, läßt ſich nicht beſtimmen. Vermuthlich waren die Aufträge von Paulus ausgegangen, aber durch wen ſie an die Koloſſer gekommen waren und was ſie beſagten, iſt ganz unbekannt. Mosheim's Anſicht, daß jene Aufträge wegen der unmittelbar folgenden Worte ſich auf die Aufnahme des Marcus bezogen haben ſollen, wenn er nach Koloſſä käme, iſt deshalb ſehr unwahrſcheinlich, weil dann wohl der Plural (ἐντολὰς) geſetzt ſeyn würde, noch auch, wenn die Koloſſer ſchon unterrichtet waren, daß Marcus käme und wohl aufgenommen werden ſolle, die Wiederholung dieſes Auftrags erfolgt ſeyn dürfte. Der dritte Judenchriſt, von dem der Apoſtel grüßt, Jeſus, mit dem Beinamen Juſtus, iſt nicht weiter bekannt. Hier

nden wir, daß der Name Jeſus auch noch andern Perſonen eigelegt wird; ſpäter wird es in der Kirche Sitte, aus Ehrfurcht egen den Erlöſer dieſen Namen nicht mehr zu gebrauchen. Auf- allend ſcheint, daß Paulus dieſe drei allein als ſeine Mitarbeiter im Reiche Gottes bezeichnet, da er V. 12. und 14. noch Grüße on mehreren beſtellt, die alſo doch auch in ſeiner Umgebung ge- weſen ſeyn müſſen. Es bezieht ſich aber vermuthlich das μόνοι uf das ὄντες ἐκ περιτομῆς zurück, ſo daß dieſe drei als die ein- igen Judenchriſten bezeichnet werden, die ſich ihm als Mitarbei- er für's Reich Gottes zeigten und ihm ſo zum Troſte wurden. Die meiſten unter den Judenchriſten waren nemlich ſeine Wider- acher und bereiteten ihm Kummer ſtatt des Troſtes. (V. 11. παρηγορία findet ſich im N. T. nur hier. Plutarch bedient ſich es Ausdrucks nicht ſelten in der Bedeutung „Troſt.")

12. 13. Hieran ſchließen ſich Grüße von Heidenchriſten, und war zunächſt von Epaphras, dem Apoſtel der Koloſſer und der Chriſten der benachbarten Städte Laodicea und Hierapolis (vergl. zu Koloſſ. 1, 7.). Epaphras war ein geborner Koloſſer (ὁ ἐξ ὑμῶν) und nahm daher an ſeinen nähern und fernern Landsleuten beſon- ders innigen Antheil. Dieſe Theilnahme ſprach ſich durch eifriges Gebet für ſie aus, das Paulus mit einem geiſtigen Ringen und einer Arbeit vergleicht. Der Zweck dieſer Fürbitte des Epaphras iſt das geiſtige Wohl der dortigen Chriſten, ſie ſollen als Voll- kommene feſtſtehen (mit Beziehung auf den Kampf, den die Gläu- bigen in der Welt zu beſtehen haben) und als πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ. Es iſt ſehr begreiflich, daß die Ab- ſchreiber bei dieſen Worten anſtießen; in der That leſen A C D F G πεπληροφορημένοι, was Lachmann nach ſeinen kritiſchen Grund- ſätzen in den Text aufnehmen mußte. Allein eben der Umſtand, daß πεπληροφορημένοι ſich beſſer und leichter an das στῆτε τέ- λειοι anſchließt, macht wahrſcheinlicher, daß es eine Correctur der Abſchreiber iſt. Vergleicht man aber Koloſſ. 1, 9., wo es heißt: ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος, ſo begreift ſich, wie neben τέλειοι der Ausdruck πεπληρωμένοι vom Apoſtel geſtellt werden konnte, denn das Erfülltſeyn iſt nur eine nähere Beſtim- mung des Vollkommenen, indem die Erfülltheit mit dem h. Geiſte gemeint iſt, durch die der Menſch allein vollkommen wird. Die Worte: ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ ſchließen ſich ganz natürlich

an πεπληρωμένοι an. Die Faſſung nemlich, welche Bähr vertheidigt, „durch oder vermöge des ganzen Willens oder Rathſchluſſes Gottes," iſt deshalb nicht angemeſſen, weil πᾶν zu dieſer Deutung nicht paßt. Der ganze Wille Gottes hat unverkennbar ſeine Beziehung auf die Begriffe der Vollkommenheit und Erfülltheit, worin er zur Vollziehung kommt. Die Verbindung von πληροῦσθαι mit ἐν hat keine Schwierigkeit; Epheſ. 5, 18. leſen wir πληροῦσθε ἐν πνεύματι, und man ſieht nicht ein, weshalb dieſe Stelle, wie Bähr will: durch den Geiſt, überſetzt werden ſollte. Das Erfülltſeyn von oder durch etwas, ſetzt ein Seyn in dieſem Element voraus und darnach wird πληροῦσθαι geradezu mit ἐν verbunden. Wenn hier aber das πληροῦσθαι auf den Willen bezogen iſt, ſo liegt dabei die Anſchauung zum Grunde, wornach Gottes Wille eins mit ſeinem Geiſte und Weſen iſt; „mit dem ganzen Willen Gottes erfüllt ſeyn" heißt, durch den Geiſt fähig gemacht ſeyn den Willen Gottes in jeder Beziehung zu vollbringen. Was die beiden Städte betrifft, welche Paulus V. 13. als Nachbarſtädte von Koloſſä namhaft macht; ſo liegen beide in Phrygien. Laodicea, am Lycus gelegen, war eine ſehr anſehnliche Stadt, an deren Gemeine einer der ſieben apokalyptiſchen Briefe gerichtet iſt. (Vergl. Apok. 3, 14 ff.) Hierapolis war nur ein kleiner Ort, iſt aber in der alten Kirchengeſchichte berühmt geworden durch die bekannten Biſchöfe der dortigen Gemeine, Papias und Claudius Apollinaris.

14. 15. Noch werden Grüße beſtellt von Lucas und Demas. Man hat bezweifelt, daß der hier genannte Lucas der Evangeliſt ſey; durch die Bezeichnung ὁ ἰατρὸς ſagt man nemlich, habe Paulus dieſen Lucas von dem bekannten Evangeliſten unterſcheiden wollen; dieſen letztern bezeichne der Apoſtel 2 Tim. 4, 11. durch keinen Zuſatz. Allein Bengel bemerkt hiergegen ſchon treffend, daß in einem Briefe an den Timotheus die Perſon des Lucas keine nähere Bezeichnung erforderte, wohl aber in einem Schreiben an eine ganze Gemeine, unter deren Mitgliedern manche ſeyn mogten, die Lucas nicht näher kannten. Um alſo nicht ohne Grund die gleichnamigen bibliſchen Perſonen zu vermehren, nehmen wir dieſen Lucas für den Evangeliſten. Die Tradition weiß übrigens rückſichtlich ſeines Berufes ab, bekanntlich wird Lucas auch als Mahler bezeichnet; indeß könnte beides in ihm vereinigt

ſedacht werden, ärztliche Kunſt und Liebe zur Mahlerei, wenn ie Nachricht von ſeiner Mahlerthätigkeit nicht einer zu ſpäten eit angehörte, um Anſpruch auf Glaubwürdigkeit machen zu kön=en. (Vergl. Winer's Realler. u. d. W.) Demas, contrahirt on Demetrius, wird ohne lebendes Epitheton angeführt; da er ach 2 Tim. 4, 10. die Welt wieder lieb gewann und den Apo=tel verließ, iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Paulus ſchon damals icht recht zufrieden mit ihm war, als er an die Koloſſer ſchrieb. Grüße beſtellt Paulus an die Brüder der benachbarten Gemeine n Laodicea und ſpeciell an Nymphas und die Chriſten, welche ich zu deſſen Hausgemeine hielten. (Vergl. über ἐκκλησία κατ' ἶκον den Comm. zu Röm. 16, 5.) Übrigens iſt dieſer Mann nicht in Koloſſä, ſondern in Laodicea zu denken; in Koloſſä hatte Philemon die Verſammlung in ſeinem Hauſe (Philem. V. 2.). Zwar könnten in Koloſſä mehrere Verſammlungsörter geweſen eyn, allein die Art, wie Paulus fortfährt (V. 16.) von der Ge=eine in Laodicea zu ſprechen, macht höchſt wahrſcheinlich, daß Nymphas ihr angehörte und nicht der koloſſenſiſchen Gemeine. Die Lesart αὐτῆς für αὐτοῦ, welche B vertritt, hat Lachmann n den Text aufgenommen, A C leſen αὐτῶν. Dieſe letztere Les=rt erklärt ſich nur daraus, daß man das αὐτῶν an ἐκκλησίαν nſchloß und auf die Brüder in Laodicea bezog. Αὐτῆς aber ntſtand wohl daher, daß man Nymphas fälſchlich für einen rauennamen anſah.)

16. Im Folgenden verordnet Paulus noch, daß, wenn die=r Brief bei den Koloſſern geleſen ſey, er auch den Chriſten i Laodicea mitgetheilt werde und umgekehrt. Wir ſehen hieraus, aß die Briefe an Gemeinen nicht bloß von den Presbyteren ge=ſen, ſondern auch öffentlich in den Verſammlungen vorgeleſen wur=en. Selbſt von apoſtoliſchen Privatbriefen iſt das wahrſchein=ch (vergl. zu Tit. 3, 15.), ſobald ſie ein allgemeineres Intereſſe arboten. In der Stelle 1 Theſſ. 5, 27. ſpricht Paulus es aus=rücklich aus, daß ſein Brief allen vorgeleſen werden ſoll. Aus er in unſerer Stelle angerathenen wechſelſeitigen Mittheilung der poſtoliſchen Zuſchriften erklärt ſich übrigens die ſchnelle Verbrei=ung der neuteſtamentlichen Schriften in alle Gemeinen der dama=gen Welt und ihre große Vervielfältigung durch Abſchriften. as regelmäßige Vorleſen neuteſtamentlicher Schriften in den

Verſammlungen der Gläubigen kam natürlich erſt viel ſpäter in Gebrauch; anfangs bediente man ſich zu dieſem Zwecke nur der Bücher des alten Bundes.

Schwierigkeit machen nur die Schlußworte unſeres Verſes. Die Lesart ἐν für ἐκ iſt von zu wenigen Zeugen unterſtützt, als daß ſie in den Text aufgenommen werden könnte. Die Worte aber ἡ ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας laſſen ſich verſchieden erklären. Daß indeß von einem Briefe Pauli hier die Rede iſt, zeigt der Zuſammenhang klar; man darf alſo bei jenen Worten nicht an einen Brief der Laodicener an den Apoſtel denken; Paulus ſelbſt war aber nie in Laodicea, die Worte können demnach auch nicht beſagen: leſet auch jenen Brief, den ich aus Laodicea geſchrieben habe. Vielmehr iſt das ἐκ vom Apoſtel nur gewählt, indem er ſich in die Stellung der den Brief empfangenden Koloſſer verſetzte. Für dieſe kam er aus Laodicea, war alſo für ſie ἡ ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολή, wiewohl er vom Apoſtel an die Chriſten in Laodicea gerichtet war. Iſt aber dieſer hier gemeinte Brief der an die Epheſier, welcher als enkykliſches Schreiben auch nach Laodicea beſtimmt ſeyn konnte, oder iſt er von dem Briefe an die Epheſier verſchieden und demnach als verloren zu betrachten? Schon in der Einleitung zum Briefe an die Epheſier ward dieſe Frage dahin entſchieden, daß wir den hier vom Apoſtel berührten Brief an die Laodicener als ein verloren gegangenes Schreiben Pauli zu betrachten haben, keineswegs aber als identiſch mit dem Briefe an die Epheſier. Geſetzt nemlich auch, daß der Brief an die Epheſier als enkykliſches Schreiben mit an die Gemeine in Laodicea gerichtet war, ſo läßt ſich doch der Auftrag Pauli hier in V. 16. ſchwer von dieſem Briefe erklären, denn bei der nahen Verwandſchaft der Briefe an die Epheſier und Koloſſer konnte Paulus keine beſondere Veranlaſſung haben, die Chriſten in Koloſſä noch ausdrücklich an den Brief an die Epheſier zu verweiſen. Auch überbrachte ja derſelbe Tychikus beide Briefe; darnach iſt kaum wahrſcheinlich, daß der Umlaufsbrief ſo ſchnell von Epheſus nach Laodicea gekommen ſeyn konnte, daß Paulus denſelben als ſchon in Laodicea befindlich im Schreiben an die Koloſſer bezeichnen konnte.

17. Nichts berechtigt den Archippus, dem der Apoſtel einen beſondern Auftrag ertheilt, nach Laodicea zu verſetzen. Philem.

. 2. zeigt, daß er in Koloſſä war; nach der Zuſammenſtellung it Philemon und ſeiner Gattin iſt möglich, daß Archippus der ohn des Philemon war. Die Ermahnung, welche ihm hier ge- ben wird, erklärt ſich am einfachſten bei der Annahme, daß m Archippus das Kirchenamt, deſſen würdige Ausfüllung Pau- s hier empfiehlt, erſt kurz zuvor übertragen worden war. An ien Tadel des Archippus kann man nemlich nach der Art, wie Philem. V. 2. genannt wird, nicht wohl denken. Indem aber e Ermahnung durch das Medium der Gemeine dem Archippus theilt wird, erinnert ſie denſelben kräftiger an ſeine Verpflich- ng gegen die Kirche, welcher er dient. Folgerungen über das erhältniß der Geiſtlichen zu den Gemeinen und über die Abhän- gkeit der erſteren von den letzteren in der apoſtoliſchen Zeit darf an aus dieſer Stelle in keiner Weiſe machen. (An ſich könnte διακονία jede Form des Kirchendienſtes bezeichnen, nach Phi- n. V. 1. 2. iſt aber wahrſcheinlich, daß Archippus Diakon in loſſä war, während Philemon, ſein Vater, das Biſchofsamt kleidete. Das ἐν κυρίῳ iſt aber mit παρέλαβες zu verbinden, welches Wort es ſich nach ſeiner Stellung zunächſt anſchließt.

Was die Conſtruction des Satzes anlangt, ſo iſt es gezwun- n mit Böhmer zu verbinden: βλέπε τὴν διακονίαν, und die orte in der Bedeutung zu nehmen: „faſſe das Amt ins Auge!" n N. Teſtament kommt βλέπειν nur Phil. 3, 2. ſo vor. Beſ- r iſt es mit Bähr u. A. anzunehmen, daß βλέπειν hier in der n N. T. gewöhnlichen Bedeutung „ſich hüten, ſich vorſehen" braucht iſt. Bei dieſer Faſſung iſt dann das αὐτὴν am Ende s Verſes nach hebraiſirender Schreibart redundirend, indem διακο- νίαν von πληροῖς abhängt.)

18. 19. Der eigenhändige Gruß zeigt, daß Paulus den rief wie gewöhnlich dictirt hat; nach Kol. 1, 2. war vermuth- h Timotheus der Schreiber des Briefes an die Koloſſer. Der ſatz indeß iſt nicht bloß ein Ausdruck der Liebe Pauli, ſondern l auch ein Zeichen der Ächtheit des Briefes ſeyn. (Vergl. die emerkungen zu 2 Theſſ. 2, 2. 3, 7.) Bei der Bitte: μνημο- ύετέ μου τῶν δεσμῶν, iſt nicht an Geldunterſtützung zu den- n, ſondern an Unterſtützung durch Fürbitte; und zwar theils rch Gebet um Geduld und andere chriſtliche Tugenden, theils n baldige Befreiung aus den Banden. Daß der Apoſtel an die

baldige Befreiung dachte, als er unſern Brief ſchrieb, zeigt Philemon V. 22. klar. Oben (Kol. 4, 3.) war zwar ſchon von der Fürbitte für den Apoſtel die Rede, aber bloß in Hinſicht auf ſeine amtliche Wirkſamkeit, nicht rückſichtlich ſeiner perſönlichen Lage.

Der gewöhnliche Segenswunſch: ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, ſchließt endlich den Brief.

Die

Briefe an die Theſſalonicher.

Einleitung.

§. 1. Von der Veranlaſſung der Briefe.

Die Stadt Theſſalonich in Macedonien hieß urſprünglich Thermá, den Namen Theſſalonich empfing ſie erſt von Kaſſander. Bei der Eroberung Macedoniens durch die Römer ward ſie zur Hauptſtadt der zweiten Region dieſer Provinz beſtimmt, und als ſolche war Theſſalonich der Sitz der römiſchen Behörden *). Jetzt führt die Stadt den Namen Saloniki. Schon zur Zeit der Römerherrſchaft, wie jetzt noch, lebte eine ſtarke Judenſchaft in Theſſalonich, weil ſie, an einem ſchönen Meerbuſen gelegen, ausgedehnten Handel trieb. An dieſe Judenſchaft hatten ſich viele angeſehene Heiden, beſonders Frauen, als Proſelyten angeſchloſſen (Apoſtelgeſch. 17, 1 ff.). Als Paulus nun um das Jahr 53. mit Silas auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe Theſſalonich beſuchte **), trat er drei Sabbathe nach einander in der dortigen Synagoge auf und zeigte nach den Weiſſagungen des A. T., daß Jeſus von Nazareth der Meſſias ſey. Die Zeit weniger Wochen genügte, um die Gemeine in Theſſalonich zu ſammeln; ein merkwürdiges Zeugniß für die Gotteskraft, welche

*) Vergl. Tafel historia Thessalonicae. Tubing. 1825.

**) Vergl. Schottii isagoge hist. critica in utramque epistolam Pauli ad Thessalonicenses. Jenae, 1830. und Burgerhoudt de coetus christ. Thess. ortu fatisque et prioris epist. consilio atque argumento. Lugd. Bat. 1825.

ſich in der Wirkſamkeit des Apoſtels offenbarte. Zwar meint Schott, die Apoſtelgeſch. 17, 2. erwähnten drei Sabbathe bezögen ſich bloß auf die Wirkſamkeit unter den Juden, es ſey aber anzunehmen, daß Paulus unter den Heiden längere Zeit gewirkt habe. Allein nach der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte ſchloß ſich der Aufruhr der Juden, der den Apoſtel aus Theſſalonich vertrieb, unmittelbar an den dritten Sabbath an; von einer beſondern Wirkſamkeit Pauli bloß unter den heidniſchen Bewohnern Theſſalonichs iſt durchaus keine Rede. Wenn aber Schott auf den Umſtand Gewicht legt, daß Paulus in Theſſalonich auf ſeinem Handwerk arbeitete (1 Theſſ. 2, 9. 2 Theſſ. 3, 7. 8.), was er nur that, wo er längere Zeit bleiben wollte; ſo erledigt ſich dies einfach dadurch, daß Paulus allerdings die Abſicht gehabt zu haben ſcheint, längere Zeit in Theſſalonich zu bleiben, aber durch den Aufruhr daran verhindert ward. Die mehrfachen Unterſtützungen endlich, deren Phil. 4, 16. Erwähnung geſchieht, gehen nicht auf den erſten Aufenthalt Pauli in Theſſalonich, ſondern auf den ſpätern, der auf ſeine Flucht von Epheſus folgte (Apoſtelgeſch. 20, 1 ff.). Unter den Einwohnern in Theſſalonich, welche gläubig wurden, befanden ſich nur wenige Juden (Apoſtelgeſch. 17, 4. τινὲς ἐξ αὐτῶν [sc. Ἰουδαίων V. 1.] ἐπείσθησαν), dagegen eine große Anzahl von Proſelyten, namentlich viele vornehme Frauen. Dieſer Erfolg erregte den Neid der Juden, die einen Auflauf anſtifteten, der den Apoſtel vertrieb. Die Aufrührer ſammelten ſich vor dem Hauſe eines gewiſſen Jaſon, bei dem Paulus wohnte (Apoſtelgeſch. 17, 5.), und da ſie Paulus und Silas nicht fanden, ſchleppten ſie Jaſon nebſt einigen Brüdern vor die Politarchen. In ihrer Bosheit klagten ſie dieſelben hier des Hochverraths an, indem ſie einen andern König annähmen, als den Kaiſer, nemlich Jeſum. Aus dieſer Anklage erkennt man übrigens, was die Briefe ſelbſt beſtätigen, daß Paulus Chriſtum beſonders als König des zu erwartenden Gottesreiches in Theſſalonich dargeſtellt haben mogte. Um nun die Wuth der Juden zu mäßigen, verließ der Apoſtel die Stadt und ging zunächſt nach Berea, dann nach Athen. Seine Sehnſucht nach den Chriſten in Theſſalonich, denen er ſich erſt ſo kurze Zeit hatte widmen können, ließ ihm indeß keine Ruhe; er machte, vermuthlich von Berea aus, zweimal den Verſuch nach jener Stadt zurückzukehren, allein

ergeblich. (Vergl. 1 Theſſ. 2, 18.) Es blieb ihm daher nichts, ls von Athen aus wenigſtens den Timotheus hinzuſenden (1 Theſſ. , 1 ff.), um Kunde über die dortigen Zuſtände einzuziehen. Paulus begab ſich inzwiſchen nach Korinth, und hier traf Timoheus, der die beſten Nachrichten von der jungen Gemeine in Theſſalonich mitbrachte, wieder mit dem Apoſtel zuſammen (Apoſtelgeſch. 18, 5. 1 Theſſ. 3, 6.). Von Korinth aus ſchrieb hierauf Paulus den erſten Brief an die Theſſalonicher, mit Bezugnahme auf die Berichte des Timotheus; die Abfaſſung deſſelben fällt alſo etwa in das Jahr 54. Ganz kurze Zeit darauf ward auch der zweite Brief abgeſendet. (Vergl. die allg. Einl. in das Leben Pauli S. 24.) Die Briefe an die Theſſalonicher ſind demnach die früheſten unter den uns erhaltenen apoſtoliſchen Schreiben; ſie fallen noch einige Jahre vor die Abfaſſung des Galaterbriefes. Dieſe ſo gut wie allgemein von den Kritikern angenommene Anſicht hat zuletzt wieder Schneckenburger (Klaiber's Stud. Jahrg. 1834. H. 1. S. 137 ff.) ſiegreich gegen Wurm vertheidigt, der die Abfaſſung unſerer Briefe nach der von Lc. nur angedeuteten, bei Apoſtelgeſch. 18, 22. zu ergänzenden Reiſe von Korinth nach Jeruſalem anſetzen zu müſſen glaubte. (Tübing. Zeitſchr. Jahrg. 1833. H. 1.) Wurm hat aber ſeinerſeits wieder die ganz unſtatthaften Hypotheſen Schrader's (B. I. S. 90 f. S. 164 f.), der die Theſſalonicherbriefe während des dreimonatlichen Aufenthalts Pauli in Hellas (Apoſtelgeſch. 20, ff.) geſchrieben ſeyn läßt, und Köhler's (S. 68 ff. 112 ff.), der ſie gar erſt in die ſpäteſte Zeit des Lebens des Apoſtels, nach der Apoſtelgeſchichte, verlegt, mit ſchlagenden Gründen zurückgewieſen.

Der erſte Brief an die Theſſalonicher enthält nun, wie der an die Epheſier, ganz allgemeine Ermunterungen zum Leben im Glauben und in der Liebe; nur im vierten Capitel (4, 13 ff.) geſchieht eines eigenthümlichen Punktes Erwähnung, der einen Blick gewährt in die beſondern Zuſtände der Gemeine in Theſſalonich und welcher zugleich Veranlaſſung zur Abfaſſung des zweiten Briefes ward. Wie nemlich ſchon oben bemerkt iſt, der Apoſtel ſcheint in Theſſalonich beſonders Chriſtus als König des Reiches Gottes und die Hoffnung der Aufrichtung dieſes Reiches auf Erden gepredigt zu haben. Dieſes hatten die dortigen Chri-

ſten begierig aufgefaßt, aber als unerfahren in dieſem ſchwieriger Gebiet nicht ohne Mißverſtändniſſe und Irrungen. Ihr Blick war mehr nach außen gewendet, auf die äußere Herrlichkeit dieſes Reiches, als nach innen, auf die ſittlichen Vorausſetzungen der Theilnahme an demſelben und ſeine geiſtige Natur. Wegen dieſer äußerlichen Stellung zu ſolchen Hoffnungen geſchah es denn auch, daß, wie Timotheus vermuthlich berichtet hatte, die Chriſten in Sorgen waren, ob nicht ihre lieben Verſtorbenen des Reiches Gottes verluſtig gingen, und nur die zu ſeinem Genuß kämen, welche leben würden bei der Wiederkunft des Herrn? Darüber beruhigt ſie nun Paulus durch die Verſicherung, daß die Todten zuerſt aufſtehen, die lebenden aber mit ihnen dem Herrn in die Luft entgegengerückt werden würden; die Zeit der Paruſie ließe ſich aber nicht beſtimmen, da der Herr wie ein Dieb in der Nacht kommen werde, ſie mögten ihn daher ſtets erwarten und als Kinder des Lichts wachend erfunden werden. Dieſe Belehrungen beruhigten indeß die Chriſten in Theſſalonich keineswegs, vielmehr bildeten ſich Erſcheinungen daſelbſt aus, die beſorgen ließen, daß die Gemeine eine Beute der Schwärmerei werden würde. Wahrſcheinlich verdankte Paulus die Kunde dieſer Verirrungen einem Briefe der Chriſten in Theſſalonich an ihn; er antwortete daher ſogleich in einem zweiten Schreiben, um die Irrenden ſo bald als möglich auf den rechten Weg zurückzuführen. Aus 2 Theſſ. 2, 2. geht nemlich hervor, daß die Gläubigen in Theſſalonich in große Unruhe geſetzt waren, und zwar nicht bloß durch angebliche Offenbarungen und Weiſſagungen, ſondern auch durch einen unter Pauli Namen erdichteten Brief, woraus ſie glaubten entnehmen zu dürfen, die Zukunft Chriſti ſey ganz nahe. Sie hatten in Folge dieſer Ankündigungen ihre Handwerke und Geſchäfte aufgegeben (2 Theſſ. 3, 8.) und trieben ſich in Müßiggang und geiſtlicher Geſchäftigkeit umher; ein Verfahren, von dem, ſich ſchon nach dem erſten Briefe (1 Theſſ. 4, 10. 11.) früher Spuren unter den Chriſten in Theſſalonich gezeigt hatten. Mit Rückſicht auf jenen Irrthum, als ſey die Zukunft Chriſti gewiß unmittelbar bevorſtehend (während im erſten Briefe 5, 1 ff. nur behauptet war, der Herr *könne* immer kommen), führt nun Paulus die nothwendigen Vorausſetzungen aus, ohne welche jene nicht eintreten werde. Namentlich iſt es die Erſcheinung des Antichriſts, welche

erſt der Zukunft Chriſti vorhergehen muß, dieſe wird aber noch zurückgehalten durch etwas; bevor daher dieſes nicht hinweggenommen iſt, kommt auch der Herr nicht. Dieſe Erörterung (2 Theſſ. 2, 3 ff.) iſt nun deshalb höchſt wichtig, weil ſie die einzige zuſammenhängende Mittheilung Pauli über die letzten Dinge iſt; wir gewinnen alſo durch dieſelbe eine nothwendige Ergänzung für den Pauliniſchen Lehrbegriff. Vergleichen wir aber dieſe Erörterungen über die letzten Dinge mit den Andeutungen darüber in den ſpätern Briefen, ſo tritt in dieſen letztern alles auf die Zukunft Chriſti und das Reich Gottes Bezügliche auffallend zurück. Paulus ſcheint nicht nur ſpäter die Hoffnung aufgegeben zu haben, die Zukunft Chriſti ſelbſt noch zu erleben (vergl. Phil. 1, 23. mit 1 Theſſ. 4, 16. 17.), er ſcheint auch in ſeiner Lehrweiſe ſpäter den Vortrag von der Nähe des äußern Reiches Gottes haben zurücktreten laſſen, und mehr die innere Seite des Gottesreiches hervorgehoben zu haben. Es hat kein Bedenken anzunehmen, daß die Erfahrungen, zu welchen Mißverſtändniſſen jene vorzugsweiſe gepredigte Lehre in Theſſalonich Anlaß gegeben hatten, den Apoſtel zu dieſer Modification ſeiner Lehrform veranlaßten. Seine dogmatiſche Überzeugung blieb unverändert, nur die Art ſie vorzutragen modificirte der Apoſtel nach den Bedürfniſſen einer meiſtens heidniſchen Zuhörer, welche ihm nach ſolchen Erfahrungen mit Recht ungeeignet ſchienen, jene Lehre rein und ungetrübt aufzunehmen. Ohne ſie auch ſpäter zu verhehlen, ließ er ſie doch immer nur nachträglich auf der Baſis des vorher innerlich gelegten Grundes der Wiedergeburt, hervortreten, in welcher Form dann kein weiterer Mißbrauch derſelben zu beſorgen war.

§. 2. Von der Ächtheit der Briefe an die Theſſalonicher.

Der erſte Brief an die Theſſalonicher gehört zu den wenigen des N. T., die das Glück gehabt haben, weder in alter noch in neuer Zeit rückſichtlich ihrer Ächtheit angefochten zu werden. Schon die älteſten Kirchenväter gebrauchen ihn als ächte apoſtoliſche Schrift und die ätzende Kritik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts hat bis jetzt auch ſeinen geſammten Inhalt als ächter anerkennen müſſen. Nicht völlig ſo gut iſt es dem zwei-

ten unſerer Briefe ergangen; wiewohl er nemlich im Alterthum eben ſo anerkannt erſcheint als der erſte, ſo hat doch die neuere Kritik in ihm Einiges zu bemerken geglaubt, was ihr verdächtig ſchien. Indeß hat man noch nicht gewagt, um dieſer Momente willen den zweiten Brief dem Apoſtel entſchieden abzuſprechen. In der That ſind auch von den Vertheidigern der Ächtheit *) ſo gewichtige Gründe für dieſelbe, und ſo genügende Löſungen der aufgeſtellten Bedenklichkeiten beigebracht, daß wir nur der Kürze wegen die Hauptpunkte anführen, auf welche man die Zweifel zu begründen verſucht hat. J. E. Chr. Schmidt (Bibl. f. Kritik und Exeg. B. II. S. 380 ff. Einl. ins N. T. Bd. 2. S. 256.) ſprach zuerſt und am entſchiedenſten die Zweifel gegen die Ächtheit des zweiten Briefes aus, die de Wette (Einl. S. 229.) nur mit geringer Zuſtimmung wiederholt. Schmidt macht nun Folgendes geltend. Im zweiten Briefe geſchehe des erſten gar keine Erwähnung; es ſey derſelbe überhaupt eine bloße Wiederholung des erſten; der Verfaſſer des zweiten mache ſich mit einer gewiſſen Abſichtlichkeit als Schreiber geltend (2 Theſſ. 2, 15. 3, 17.); die Erwähnung eines erdichteten Briefes (2 Theſſ. 2, 2.) deute auf das eigene Bewußtſeyn hin, den Apoſtel Paulus ein Schreiben untergeſchoben zu haben, Paulus ſelbſt hätte daran gar nicht denken können, da er erſt zwei Briefe geſchrieben habe, den an die Galater und den erſten an die Theſſalonicher. (Schmidt nimmt nemlich eine frühere Abfaſſung des Galaterbriefes an.) Dieſe Momente ſind aber offenbar ſämmtlich ohne alle Bedeutung, denn auch wenn der Brief ächt iſt, liegt keine Nothwendigkeit vor, in demſelben des erſten Erwähnung zu thun; die Behauptung, daß der zweite Brief eine bloße Wiederholung des erſten ſey, erweiſt ſich als völlig unwahr, nur das erſte Capitel iſt ähnlichen Inhalts, das zweite und dritte ſind durchaus ſelbſtſtändig. Von einer Abſichtlichkeit des Schreibers, ſich als den Apoſtel Paulus zu bezeichnen, iſt nur ſo viel wahr, daß wegen des Betruges, der mit einem untergeſchobenen Briefe verſucht war, ein Kennzeichen der Ächtheit hinzugefügt iſt. Ein ſolches Factum iſt aber bei dem großen Anſehen Pauli durchaus nicht unwahr-

*) Vergl. namentlich J. G. Reiche authentiae poster. ad Thessal. epistolae vindiciae. Gott. 1829. 4. und Guericke's Beitr. S. 92 ff.

ſcheinlich; es kommt dabei nicht in Betracht, ob er ſchon viele oder erſt wenige Briefe geſchrieben hatte, es fragt ſich nur, ob man hoffen konnte durch eine ſolche Erdichtung unter apoſtoliſchem Namen einen Zweck zu erreichen; daß dies in Theſſalonich möglich war, dafür ſpricht die Anhänglichkeit der dortigen Chriſten an die Perſon Pauli hinlänglich. Nun aber hatte der Apoſtel ohne Zweifel damals auch ſchon viele Briefe geſchrieben, wir beſitzen zufällig nur von den früheren keine. De Wette's Frage: „dachte der Apoſtel ſchon damals daran, viele Briefe zu ſchreiben?" (Einl. S. 198.) erſcheint hiernach als völlig überflüſſig. Das Briefſchreiben des Apoſtels war eine natürliche Folge ſeiner Stellung zu den Gemeinen, nicht ein Act ſeiner Reflexion; wollte er nicht außer Verbindung mit denſelben kommen, ſo blieb ihm kein anderes Mittel, da ſie in ſo entfernten Gegenden waren, daß er ſie ſelten perſönlich beſuchen konnte. Bedeutend wäre freilich der Umſtand, den Schmidt hervorhebt, daß 2 Theſſ. 3, 17. ein Zeichen für die Ächtheit der Briefe angegeben wäre, das ſich aber in unſern Pauliniſchen Schreiben nicht überall fände; allein 1 Kor. 16, 21. Galat. 6, 11. Kol. 4, 18. Philem. V. 19. findet es ſich ja; da, wo es nicht vorkommt, walteten entweder beſondere Verhältniſſe ob, die eine ſolche Vorſicht überflüſſig machten, oder es verlor ſich überhaupt die Furcht vor Wiederholung ſolcher Betrügereien. So bleiben denn nur zwei Gründe übrig, durch welche Schmidt ſeinen Verdacht gegen die Ächtheit des zweiten Theſſalonicherbriefes mit einigem Schein motivirt. Erſtlich ſoll die Lehre vom Antichriſt, wie ſie 2 Theſſ. 2. vorgetragen wird, unpauliniſch ſeyn; ſodann ein ſolcher Gegenſatz gegen den erſten ſich offenbaren, daß es faſt ſcheint, er ſolle Verdacht gegen denſelben erregen. Allein wenn auch die Lehre vom Antichriſt ſich ſonſt in den Pauliniſchen Briefen nicht weiter vorgetragen findet, ſo iſt ſie deshalb nicht unpauliniſch; das ließe ſich nur dann behaupten, wenn ſich in den übrigen Briefen Stellen aufzeigen ließen, die der Lehre vom Antichriſt entgegen wären; dergleichen finden ſich aber nicht. Das Schweigen Pauli davon in ſeinen ſpätern Schreiben erklärt ſich genügend aus den ſchon oben angegebenen Gründen. Die andere Behauptung aber von Widerſprüchen mit dem erſten Briefe nimmt ſich etwas komiſch neben der frühern aus, daß der zweite Brief an die Theſſalonicher

eine bloße Wiederholung des ersten sey; man sieht nicht recht, wie das neben einander bestehen kann. Worin soll sich aber, hiervon abgesehen, denn jener Widerspruch zeigen? Man kann nichts anderes anführen, als daß im ersten Briefe (4, 13 ff.) die Zukunft Christi als nahe bevorstehend dargestellt zu seyn scheint, während im zweiten (2, 3 ff.) Zeichen angegeben werden, die vorher erst eintreten müssen. Beides vereinigt sich aber sehr leicht durch die Annahme, daß Paulus sich dachte, diese Zeichen könnten sehr schnell sich realisiren. Allerdings hat die Erfahrung das nicht bestätigt, allein Paulus bekennt ja auch frei, daß er, und überhaupt kein Mensch, Tag und Stunde nicht wisse. So lange man daher keine triftigern Gründe aufzustellen im Stande ist, können wir rücksichtlich der Ächtheit auch des zweiten Briefes vollkommen beruhigt seyn *).

§. 3. Gedankengang der Briefe an die Thessalonicher.

Der erste längere Brief zerfällt, wie gewöhnlich bei den Paulinischen Briefen der Fall ist, in zwei Hälften. Die eine reicht von 1, 1—3, 13., die andere von 4, 1—5, 28.; jene beschäftigt sich mehr mit allgemeinen Betrachtungen und den rein persönlichen Verhältnissen, diese mit speciellen Ermahnungen.

Im ersten Theile enthält der erste Paragraph (1, 1—10.) nach dem Gruß ein Dankgebet wegen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung der Christen in Thessalonich, wodurch sie zu Vorbildern für alle Gläubigen geworden seyen. Der zweite erinnert dann die Leser an das erste Auftreten Pauli unter ihnen, wie er in lauterer Gesinnung sich nur um ihre Seelen bemüht, und, sich selbst durch sein Handwerk nährend, niemanden beläſtigt habe. Er lobt daher Gott, daß sie sein Wort aus seinem Munde

*) Erst nach vollendeter Arbeit kommt mir Dr. Kern's Aufsatz (Tübing. Zeitschr. Jahrg. 1839. H. 2.) zu, in dem die Unächtheit des zweiten Briefes entschieden behauptet wird. Indeß begründet dieser Gelehrte seine Behauptung lediglich auf seine Deutung der Stelle 2, 1—12.; wir werden daher bei der Erklärung derselben zeigen, daß diese Verse nichts enthalten, was in eine nachapostolische Zeit führe.

fgenommen hätten und in freudiger Aufopferung gleich den Ge=
inen in Judäa alle Verfolgungen, die über sie ergingen, willig
rügen (2, 1—16.). Hierauf drückt der Apostel im dritten
ıragraphen seine Sehnsucht aus, sie wieder zu sehen, und be=
rkt, daß er mehrere Versuche deshalb gemacht habe, aber ver=
ıdert worden sey; indeß habe er doch den Timotheus von Athen
s zu ihnen senden müssen, um sie zu stärken im Glauben.
ırch Timotheus habe er nun die besten Nachrichten empfangen,
für er Gott danke und ihn anflehe, sie im Glaubensleben wei=
zu fördern (2, 17—3, 13.).

Im zweiten Theile des ersten Briefes (4, 1—5, 28.)
ebt der Apostel im vierten Paragraphen Ermahnungen zu ei=
gen christlichen Tugenden (4, 1—12.), kommt dann im fünf=
n Paragraphen (4, 13—5, 11.) auf die Frage wegen der
ßten Dinge, und zeigt, daß die Verstorbenen keineswegs des
eiches Gottes verlustig gehen, sondern mit den Lebenden zugleich
i dem Herrn seyn würden. Rücksichtlich der Zeit der Zukunft
hristi bemerkt aber Paulus, der Herr komme ganz unvermuthet,
ine Wiederkunft müsse daher stets erwartet werden; sie mögten
so wandeln als Kinder des Lichts, um wachend und nicht schla=
ıd erfunden zu werden (4, 13—5, 11.). Hieran schließen
h endlich im sechsten Paragraphen noch einige Ermahnungen,
t dem Wunsche, daß Gott sie heiligen möge nach Geist, Seele
d Leib. Ein Segenswunsch beendigt den Brief (5, 12—28.).

Der zweite kürzere Brief befaßt drei Paragraphen, von
nen der erste (1, 1—12.) nach dem Gruß mit der Bemerkung
ginnt, wie viel Ursache er, der Apostel, habe, Gott für den
ıuldigen Glauben seiner Leser unter allen Verfolgungen zu dan=
ı, wodurch Gott sie seines Reiches würdig machen wolle, bei
ssen Eintreten eine Bestrafung der Bösen, wie eine Belohnung
r Guten statt finden würde. Er bete daher auch fortwährend
r sie, und wünsche, daß sie erfüllt werden mögten mit allem
uten, zur Verherrlichung des Namens Christi. Hieran reiht
h im zweiten Paragraphen (2, 1—17.) die Mahnung, sich
ırch keine Weissagung, Lehre oder angebliche Briefe verstören zu
ssen, als sey Christi Tag bereits da; es müsse vielmehr erst der
ıenſch der Sünde offenbar werden, dessen Offenbarung werde
er von etwas aufgehalten, sey das hinweggenommen, dann

werde er auftreten, Christus ihn aber besiegen und seine ganze Herrlichkeit kund thun, zu deren Theilnahme auch sie berufen seyen. Er müsse sie daher aufs Dringendste ermahnen, an seinen Belehrungen festzuhalten, und wolle Gott bitten, sie in allem guten Werk und Wort fest zu gründen. Im dritten Paragraphen endlich (3, 1—18.) fordert Paulus die Leser zur Fürbitte für ihn auf, um die Verbreitung des Evangeliums zu fördern und ihn von der Gewalt der Bösen zu erretten. Zu ihnen selbst spricht aber der Apostel die gewisse Hoffnung aus, daß sie nach seinen Ermahnungen handeln, alles unordentliche Wesen meiden und namentlich nach seinem Beispiel ihre äußerliche Arbeit treu fortsetzen würden; den Ungehorsamen droht er mit nachdrücklicher Strafe. Ein Segenswunsch beendigt den Brief.

§. 4. Literatur.

Die Briefe an die Thessalonicher sind nach Verhältniß nur wenig speciell bearbeitet; der Grund dieser Erscheinung ist wohl darin zu suchen, daß der Inhalt derselben wenig Eigenthümliches hat, die letzten Dinge aber, die denselben allein ihren specifischen Charakter ertheilen, bis dahin wenig Anziehungskraft für die gelehrten Ausleger ausübten. Die bedeutendsten speciellen Bearbeitungen unserer Briefe sind von Turretin (Basileae, 1739.), von Krause (Frankfurt 1790.), von Koppe (dritte Auflage von Tychsen, Göttingen, 1823.), von Flatt (herausgegeben von Kling, Tübingen, 1829.), von Pelt (Gryphiswaldiae, 1833.), von Schott (Lips., 1834.). Eine sehr ausführliche gelehrte Abhandlung über alle Erklärungen unserer Briefe giebt Pelt Bd. I S. XXXV ff.

Auslegung des erſten Briefes an die Theſſalonicher.

I.

Erſter Theil.

(1, 1—3, 13.)

§. 1. Dankſagung für den Glauben der Leſer.

(1, 1—10.)

Mit dem Apoſtel grüßen Silvan und Timotheus, welche nach Apoſtelgeſch. 16, 1. 19. ihn auf ſeiner Miſſionsthätigkeit in Makedonien begleitet hatten, dann zwar anfangs in Beröa zurückgeblieben waren, aber bald nach Athen nachkamen (Apoſtelgeſch. 17, 14. 15.), von wo Timotheus nach Theſſalonich geſandt ward und in Korinth mit Paulus zuſammentraf, wie ſchon in der Einleitung ausgeführt iſt. Einer von beiden iſt wahrſcheinlich der Schreiber der Briefe, dem Paulus dictirte, denn nach 2 Theſſ. 3, 17. hatte der Apoſtel nur den Gruß eigenhändig hinzugefügt. Eigenthümlich iſt in den Grüßen beider Briefe der Zuſatz: ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, wofür 2 Theſſ. 1, 1. vollſtändiger πατρὶ ἡμῶν geleſen wird. In mehrern Briefen findet ſich nemlich zwar ἐν Χρ. Ἰ. (Phil. 1, 1. Kol. 1, 1.), aber nicht mit ἐκκλησίᾳ verbunden, ſondern mit τοῖς ἁγίοις. In keinem Gruße leſen wir aber ἐν θεῷ πατρί, als in unſern beiden Briefen. Es fragt ſich, ob nun das ἐν ſich auf den Gruß ſelbſt

bezieht, etwa mit ergänztem εἶναι (Winer's Gr. S. 129.), oder an τῇ ἐκκλησίᾳ anzuſchließen iſt, mit ergänztem οὔσῃ. Für jenes ſpricht der fehlende Artikel τῇ, für dieſes der apoſtoliſche Gebrauch, die Formel ἐν Χριστῷ in den Grüßen ſtets mit den Perſonen zu verbinden, nie mit dem Gruß ſelbſt. Das letztere Moment ſcheint mir um ſo mehr überwiegend, als ganz undenkbar iſt, daß der Apoſtel ſeiner geliebten Gemeine in Theſſalonich, deren Glauben er gleich ſo hoch preiſt, ſollte ohne alles lobende Epitheton gelaſſen haben; der fehlende Artikel iſt dann daraus zu erklären, daß ἐκκλησία ἐν Θεῷ κ. τ. λ. gleich als ein Geſammtbegriff gedacht iſt. Die Schlußworte: ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς — Χριστοῦ fehlen in B F G und andern kritiſchen Auctoritäten, indeß hat doch ſelbſt Lachmann ſie nicht geradezu zu ſtreichen gewagt, ſondern nur in Klammern geſchloſſen; ohne ſie wäre der Gruß gar zu kahl.

2. 3. In den gewöhnlichen Worten (Röm. 1, 8. 9. Epheſ. 1, 16. 2 Theſſ. 1, 3. 2 Tim. 1, 3.) ſpricht Paulus zuerſt ſeinen Dank gegen Gott aus über ſeine Leſer, deren er in ſeinen Gebeten Erwähnung thut, indem er ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Hoffnung gedenkt. 1 Theſſ. 5, 8. ſtehen dieſe drei chriſtlichen Cardinaltugenden in derſelben Ordnung wie hier, während 1 Kor. 13, 13. (vergl. dazu den Comm.) die Liebe zuletzt ſteht. Die letztere Stellung iſt mehr der abſtracten Betrachtungsweiſe gemäß, im concreten chriſtlichen Leben erſcheint die Hoffnung als die letzte und höchſte, weil ſie das verbindende Glied dieſer und der künftigen Welt iſt. Jede der drei Tugenden hat aber ein Epitheton ἔργον τῆς πίστεως, κόπος τῆς ἀγάπης, ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος, die nicht bloß, wie Koppe meint, paraphraſtiſch aufzufaſſen ſind, ſondern dieſe Tugenden in ihrer praktiſchen Ausübung darſtellen ſollen. Die beiden letztern Bezeichnungen ſind an ſich verſtändlich. Κόπος τῆς ἀγάπης ſoll die Liebe nicht als ein bloßes wohlthuendes Gefühl charakteriſiren, ſondern als eine Kraft, die in Verleugnung und Anſtrengung thätig wird, eben ſo ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος ſchildert die Hoffnung, wie ſie im Kampf mit Verſuchungen zum Zweifel feſtgehalten und bewährt wird. Schwierig iſt aber der Ausdruck ἔργον τῆς πίστεως. Mehrere Ausleger, namentlich Calov, Wolf u. A.; faßten denſelben ſo, daß darin der Glaube als ein Werk Gottes in den Seelen der Menſchen

eſchrieben würde, wie es 2 Theſſ. 1, 11. ohne Zweifel zu faſſen
t. Allein dies hervorzuheben, dazu liegt hier im Zuſammenhange
ar keine Veranlaſſung vor; der Ausleger muß ſich vielmehr
urch die Analogie mit den beiden andern hier genannten Tugen-
en in der Auffaſſung des ἔργον τῆς πίστεως leiten laſſen. Wie
n dieſen die Bewährung derſelben im praktiſchen Leben hervor-
ehoben wird, ſo iſt auch am Glauben dieſe Seite hier markirt.
n den Stellen 1 Kor. 16, 3. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. iſt
on einem Kampf des Glaubens die Rede, wodurch unſere Stelle
rläutert wird. Obgleich nemlich der Glaube ein Werk Gottes
n den Seelen der Menſchen iſt, eben ſo wie die Liebe und die
offnung, ſo verhält ſich doch der Menſch nicht abſolut paſſiv
egen denſelben; er hat zu kämpfen gegen die den Glauben erſti-
kende Macht der Sünde in ihm und in der Welt. Dieſe Selbſt-
hätigkeit im Glaubensleben ſoll der Ausdruck ἔργον τῆς πίστεως
ezeichnen. Er darf daher nicht geradezu gleich ἔργα τ. π. gefaßt
erden, ſondern iſt zu überſetzen: „Arbeit oder Ringen des Glau-
ens.“ Die Wirkungen nemlich, welche aus dem lebendigen, im
ampf behaupteten und geſteigerten Glauben hervorgehen, werden
der Liebe und Hoffnung beſonders erwähnt. Die ganze Stelle
ll demnach die ſelbſtſtändige Art und Weiſe ſchildern, wie die
hriſten in Theſſalonich das Chriſtenthum in ſich wirkſam werden
ſſen und gegen alle Angriffe der Welt zu behaupten wiſſen. —
er Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ iſt nicht bloß an
πίδος anzuſchließen, wie wenn der Sinn wäre: „der Hoffnung
f die baldige Wiederkunft Chriſti,“ denn von dieſer ſpeciellen
ußerung der Hoffnung kann hier nicht allein die Rede ſeyn, da
ie Hoffnung, eben ſo wie der Glaube und die Liebe, ganz all-
emein aufgefaßt werden, vielmehr geht dieſer Genitiv auf alle drei
ugenden, um anzuzeigen, daß ſie ſämmtlich von Chriſto ſtammen,
urch ſeinen Geiſt dem Menſchen eingeflößt ſind. Die Schluß-
orte des dritten Verſes aber: ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς
μῶν, laſſen keine andere Verbindung als mit μνημονεύοντες zu;
as ſich erinnern, gedenken vor Gottes Angeſicht iſt aber = dem
εὐχαριστεῖν, oder dem μνείαν ποιεῖσθαι ἐπὶ τῶν προσευχῶν
μῶν, ſo daß alſo V. 3. nur als ausführliche Erörterung von
. 2. zu betrachten iſt.

4. 5. Dieſe Dankſagung, fährt Paulus fort, fließt bei ihm

aus dem Bewußtſeyn (εἰδότες), daß ſie wahrhaft erwählt ſeyen, und dieſes Bewußtſeyn wieder gründet ſich auf die Thatſache, daß er, der Apoſtel, ſo kräftig hat unter ihnen wirken können. Der Gedankengang iſt alſo dieſer: ich weiß, ihr ſeyd Erwählte, denn wo Erwählte ſind, da giebt Gott auch ſeinen Geiſt, um die Erwählung zur Vollziehung zu bringen. Dies klingt allerdings ganz prädeſtinatianiſch; daß aber der Apoſtel die perſönliche Selbſtthätigkeit nicht ausgeſchloſſen haben will, geht klar aus V. 3. hervor, wo er gerade dieſe hervorhob. (Vergl. über den Begriff der Erwählung das Nähere zu Röm. 9.) Paulus will hier nur darlegen, wie er aus der Art, wie der Geiſt an einem gewiſſen Orte in ihm wirkte, auf die Beſchaffenheit der Menſchen daſelbſt ſchloß. Wo ſich derſelbe gewaltig offenbarte, folgerte er, hier müſſen Erwählte ſeyn, wo das Gegentheil der Fall war, ſchloß er auch auf das Entgegengeſetzte. So Apoſtelgeſch. 16, 7., der Geiſt ließ ihn nicht durch Bithynien reiſen, weil dort keine Erwählten waren. (V. 4. ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ Θεοῦ, oder wie 2 Theſſ. 2, 13. ſteht ὑπὸ κυρίου, bezeichnet die Gläubigen als die wahren Iſraeliten, wie im A. T. auch ſo benannt werden. Vergl. 2 Chron. 20, 7. — V. 5. iſt τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν = κήρυγμα ἡμῶν τοῦ εὐαγγελίου, woraus ſich auch das εἰς ὑμᾶς erklärt. Vergl. zu 2, 9. — Über den Gegenſatz von λόγος und δύναμις oder ἔργον vergl. Kol. 2, 23. 1 Joh. 3, 18. — Die Worte: καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ, erläutern die δύναμις epexegetiſch, und zwar ſo, daß der Geiſt die objective, die Plerophorie die ſubjective Seite hervorhebt. Über πληροφορία, πληροφορεῖσθαι vergl. man Röm. 4, 21. 14, 5. Kol. 2, 2. — Die Schlußworte: καθὼς οἴδατε κ. τ. λ. appelliren zur Beſtätigung an das eigene Bewußtſeyn der Leſer. — Das οἷος iſt nach dem Zuſammenhange zu faſſen: „in welcher Kraft und Geiſtesfriſche.“ In dem δι' ὑμᾶς werden aber alle Nebenzwecke ausgeſchloſſen, „um euer ſelbſt, um der Rettung eurer Seelen willen.“)

6. 7. Noch weiter geht der Apoſtel im Lobe der Chriſten in Theſſalonich, indem er hervorhebt, daß die Nachahmer ſeiner ſelbſt, ja ſogar des Herrn geworden wären, indem ſie vieler Verfolgung ungeachtet mit Freuden das Wort aufgenommen hätten. Verfolgungen können natürlich erſt entſtehen, wenn der Glaube ergriffen iſt, auch das Nachahmen ſetzt nothwendig die Wieder-

eburt voraus; in dem δέξασθαι λόγον liegt daher mehr das auernde Aufnehmen, d. i. das Feſthalten des Aufgenommenen, ls das erſte Empfangen des Worts. Durch dieſen kräftigen, ſieg-eichen Glauben, ſetzt der Apoſtel hinzu, ſeyen die Theſſalonicher in Vorbild für alle Gläubigen geworden in ganz Griechenland; n manchen andern Gemeinen mogten durch die Verfolgungen Manche zum Abfall gebracht ſeyn. (V. 6. über μιμηται γίνεσθαι vergl. 1 Kor. 4, 16. 11, 1. Phil. 3, 17. — Λόγος ſteht prä-gnant für λόγος τοῦ κυρίου, τῆς ἀληθείας. Vergl. V. 8. — Die χαρὰ πνεύματος ἁγίου ſteht der natürlichen ſinnlichen Freude entgegen, dieſe kann natürlich mit der θλίψις nicht beſtehen, ſolche thoriſche Forderungen macht das Chriſtenthum nicht. Selbſt den Schmerz über die Blindheit der Menſchen, welche Gott in den Seinigen verfolgen, ſchließt die geiſtliche Freude nicht aus, ondern ein. Vergl. zu Mt. 5, 11. das Nähere. — V. 7. leſen BD τύπους, was Griesbach aufgenommen hat; allein der Sin-gular verdient mit Lachmann aus äußern und innern Gründen en Vorzug. Der Singular konnte nemlich leicht in den Plural eändert werden, da von mehrern die Rede iſt. — Macedonien nd Achaja ſind die zwei Provinzen, in die Griechenland nach römiſcher Eintheilung zerlegt war. Athen und Korinth gehörten iernach zu Achaja. Vergl. zu Apoſtelgeſch. 19, 21.)

8. Ein Vorbild für andere konnte die Gemeine in Theſſa-onich nur geworden ſeyn, wenn man von ihrem Glauben gehört atte; dies, fährt Paulus fort, ſey aber auch ſo ſehr der Fall, aß das Gerücht von demſelben ſich ſogar überall hin (ἐν παντὶ τόπῳ) verbreitet habe, weshalb er (der Apoſtel) gar nicht nöthig abe, etwas darüber (nämlich über ihren Glauben) zu ſagen. Hiernach ergiebt ſich als Steigerung in dem Satze, daß dem einen Lande (Griechenland) die ganze Welt entgegengeſtellt wird, wozu auch die Stellung des οὐ μόνον — ἀλλὰ allein paßt. Es verſteht ſich nun aber aus V. 7. von ſelbſt, daß nicht alle Men-chen, ſondern nur alle Gläubigen in allen Weltgegenden gemeint ind, als ſolche, zu denen der Glaube der Chriſten in Theſſalonich edrungen war. Man könnte aber meinen, es liege in unſerm Verſe noch mehr als die Notiz, daß ſich die Kunde von dem Glaubensleben der Theſſalonicher ſelbſt über die Grenzen Grie-henlands hinaus verbreitet habe. Die Formel ἡ πίστις ὑμῶν

ἐξελήλυθεν kann zwar nicht wohl von der Ausbreitung des Glaubens von Theſſalonich aus zu andern Städten verſtanden werden, wenn ſie das ausſagen ſollte, müßten die Worte lauten: ἡ πίστις ἀφ' ὑμῶν ἐξελήλυθεν, ſie ſoll offenbar nur ſagen: das Gerücht von eurem Glauben iſt zu andern Gläubigen gekommen. Aber anders ſcheint es ſich mit dem erſten Satz zu verhalten: ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου. Dieſe Worte an ſich betrachtet können überſetzt werden: das Chriſtenthum hat ſich von euch aus zu andern verbreitet, d. h. ihr ſeyd wirkſam zu weiterer Verbreitung des Evangeliums geworden. Dies wäre aber etwas Größeres als die bloße Verbreitung des Factums, daß die Chriſten in Theſſalonich ſo lebendig im Glauben ſtanden, dazu würde dann das οὐ μόνον — ἀλλὰ nicht wohl paſſen. Dazu kommt, daß geſchichtlich nicht bekannt iſt, daß ſich von Theſſalonich aus das Chriſtenthum weiter verbreitet hätte. Der Weg, welchen Grotius, Storr, Flatt, Koppe zur Löſung dieſer Schwierigkeit einſchlagen, den aber Pelt ſchon mit Recht als monſtrös bezeichnet, iſt offenbar ganz unſtatthaft. Sie wollen nemlich οὐ μόνον mit ἐξήχηται verbinden, und ἀλλὰ mit ἐξελήλυθεν, ſo daß ἐν παντὶ τόπῳ bloß parallel ſtände mit Macedonien und Achaja. Der Gedankengang erſcheint ganz einfach, ſobald man nur das ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λόγος gleichbedeutend mit ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν nimmt. Paulus ſtellt den Ausgangspunkt des Gerüchts (ἀφ' ὑμῶν) voran, und konnte bei λόγος wegen des Genitivs κυρίου nicht, wie ſpäter bei πίστις, hinzuſetzen ὑμῶν. Das Wort des Herrn iſt hier aber ſubjectiv zu faſſen, als das von den Chriſten in Theſſalonich aufgenommene Wort (V. 8.), ſo daß die Stelle folgendermaßen zu überſetzen iſt: „von euch (d. i. eurer Gemeine) aus, iſt nicht nur eure Aufnahme des Wortes des Herrn in Macedonien und Achaja laut geworden, ſondern das Gerücht von eurem Glauben an Gott iſt überall hin gedrungen.“ (Ἐξηχεῖσθαι findet ſich im N. T. nicht weiter, aber Joel 3, 14. Sir. 40, 13. kommt es vor in der Bedeutung „ertönen, erſchallen.“ — Καὶ nach ἀλλὰ fehlt in A B D F G und iſt ohne Zweifel zugeſetzt, da es gewöhnlich auf οὐ μόνον folgt. Doch fehlt es auch Mt. 4, 4. Apoſtelgeſch. 19, 26. [Vergl. Biger S. 522.] — Über πίστις πρὸς vergl. Galat. 6, 10. 2 Kor. 3, 4. Philem. V. 5. — Statt ἡμᾶς ἔχειν leſen A B C D E F G ἔχειν ἡμᾶς;

as unbedingt vorzuziehen iſt. Übrigens iſt das ὥστε μὴ κ. τ. λ. cht ſo zu verſtehen: ſo daß ich nicht nöthig habe, hier in die:m Briefe etwas darüber zu ſagen, ſondern: ſo daß ich in ieiner perſönlichen Wirkſamkeit nirgends nöthig habe, ren Glauben erſt empfehlend bekannt zu machen, alle wiſſen hon von ihm.)

9. 10. Wir brauchen Niemandem euch zu rühmen, denn die Menſchen erzählen mir ſelbſt ſchon, wie ihr euch bekehrt habt und ie ihr wandelt. In dem ὁποῖος, πῶς liegt nicht bloß die chnelligkeit, ſondern auch die Gründlichkeit der Bekehrung aus:drückt. (V. 9. Αὐτοὶ ſind alle diejenigen, denen Paulus pre:igt, die mit ihm in Berührung kommen. Wie die Abſchreiber περὶ ὑμῶν ändern konnten für ἡμῶν, iſt ſehr erklärlich; das ῶν iſt aber aus dem folgenden ἔσχομεν zu erklären. Paulus ill nur ſagen: ſie verkündigen in ſofern von mir, als ihr mich fgenommen habt. — Εἴσοδος geht nicht bloß auf den äußern ngang, ſondern auch auf den Eingang, den Paulus in ihre rzen fand. Vergl. 2, 1. — Über ἐπιστρέφειν vergl. Lc. 1, 16. poſtelgeſch. 26, 18. Die Bekehrung wird auf Gott bezogen, il der Apoſtel an den heidniſchen Standpunkt der Leſer denkt; re von Juden die Rede, ſo ſtände wohl πρὸς τὸν κύριον. — e bloßen Infinitive δουλεύειν, ἀναμένειν ſtehen zur Bezeich:ng des Zieles der Bekehrung, wofür gemeiniglich der Infinitiv εἰς τὸ ſteht. Während nemlich in dem ἐπιστρέφειν der Laube liegt, bezeichnet das δουλεύειν die Liebe und ἀναμένειν e Hoffnung, welche beide aus jener hervorgehen. — Θεὸς ζῶν = חַי אֱלֹהִים und ἀληθινὸς = אֱלֹהֵי אֱמֶת [2 Kön. 19, 4. Jeſ. , 16. Offenb. 3, 4.] bilden den Gegenſatz mit den todten un:ſentlichen Götzen. — Als das letzte Moment wird die Erwar:ng der Wiederkunft Chriſti genannt, worin ſich die chriſtliche offnung concentrirt. Phil. 3, 20. ſteht ἀπεκδέχεσθαι für ἀνα:ξειν. — Ἐκ τῶν οὐρανῶν scil. ἐρχόμενον. — Ῥύεσθαι = ώζειν 2 Kor. 1, 10. — Ὀργὴ ἐρχομένη = μέλλουσα. Vergl. t. Mt. 3, 7. Röm. 2, 5. 3, 5.)

§. 2. Schilderung der Wirkſamkeit Pauli i Theſſalonich.

(2, 1—16.)

An das Lob des Glaubens ſeiner Leſer ſchließt der Apoſt eine Schilderung ſeiner Wirkſamkeit unter ihnen. Er hebt beſon ders ſeine Lauterkeit, ſeine Uneigennützigkeit in der Predigt de Evangeliums hervor und ſchließt mit einer ſcharfen Diatribe gege die Juden, als gegen ſeine und des Chriſtenthums bitterſte Feind welche ihr Sündenmaaß voll gemacht hätten. Eine Andeutung daß Paulus bei dieſer Darſtellung chriſtliche Gegner im Sinn ge habt hätte, von der Art, wie wir ſie bei den Galatern kenne lernten, die in Theſſalonich wirkſam wären, findet ſich nicht wahrſcheinlich ſah aber Paulus voraus, daß die Judaiſten nich zögern würden, ihm auch in dieſer Gemeine Abbruch zu thun, und ſprach ſich deshalb hier vorbauend über die Punkte aus welche man an ihm zu tadeln pflegte.

1. 2. Zuerſt erinnert der Apoſtel ſeine Leſer an die Art wie er anfänglich unter ihnen aufgetreten ſey; er habe zwar ſchon vorher, in Philippi, viel zu leiden gehabt, auch in Theſſaloni ſelbſt in vielem Kampf gelehrt, aber doch mit freudigem Mut und in Gottes Kraft. Dieſe beiden Verſe ſind im Weſentliche gleichen Inhalts mit 1, 5. (Vergl. auch 1 Kor. 2, 4. 5.) De Ausdruck εἴσοδος οὐ κενὴ γέγονε entſpricht dem ἐν δυνάμει, ἐ πνεύματι ἁγίῳ, die παῤῥησία hier iſt der äußere Ausdruck de πληροφορία dort. Was die frühern Leiden und Mißhandlunge des Apoſtels in Philippi betrifft, ſo berichtet darüber Apoſtelgeſch. 16. Das ἐν πολλῷ ἀγῶνι aber, welches ſich auf den Aufenthal in Theſſalonich bezieht, kann auf äußern und innern Kampf zu gleich bezogen werden; doch geht es wohl beſonders nach V. 2 auf den erſtern. (V. 1. Über εἴσοδος vergl. 1, 9. — Πρὸσ σχειν findet ſich im N. T. nicht weiter. — Über παῤῥησιάζεσθα vergl. Apoſtelgeſch. 13, 46. 18, 26. Das ἐν τῷ Θεῷ iſt unmit telbar daran anzuſchließen, indem die παῤῥησία als in der lebe digen Verbindung der Seele mit Gott begründet dargeſtellt wer den ſoll.)

3. 4. An den Begriff der παῤῥησία ſchließt ſich das Lob

nde durch γαρ ſo an, daß die Lauterkeit ſeiner Geſinnung, das
ewußtſeyn, keine unlautern Nebenabſichten zu haben, dem Apo-
el die Bürgſchaft iſt, daß Gottes Schutz ihm nicht fehlt. Die
παράκλησις iſt hier im weitern Sinne von der chriſtlichen Lehr-
hätigkeit überhaupt zu verſtehen (Apoſtelgeſch. 3, 15. 15, 31.).
Von dieſer negirt er zuerſt, daß ſie einen unlautern Urſprung
abe (ἐκ), dann daß ſie einer zuſtändigen Verkehrtheit (ἐν) ange-
öre. Die πλάνη wird durch das folgende δόλος näher beſtimmt,
e bezeichnet den Zuſtand des Getäuſchtſeyns, ſey es durch Be-
ug Anderer, ſey es aus Schwärmerei, während δόλος die eigene
trügliche Abſicht bezeichnet. Die ἀκαθαρσία iſt hier nicht von
ſchlechtlicher, ſondern von ſittlicher Unreinheit zu verſtehen, es
darin wohl beſonders auf Habſucht hingedeutet. Daß man
m Apoſtel ſolche Vorwürfe machte, zeigt beſonders der Abſchnitt
Kor. 11 — 13. — Der negativen Seite ſtellt V. 4. die poſi-
e gegenüber. „Wir reden (d. i. wirken in unſerm Amt) ſo,
e wir von Gott erprobt, d. i. anerkannt ſind, um das Evan-
lium vertraut zu erhalten, nicht als Menſchen, ſondern als Gott
efallende.“ Dieſen Gedanken würde man nun aber in einem
r Pauliniſchen Lehre aufs Äußerſte widerſprechenden Sinne auf-
ſſen, wenn man ihn ſo verſtände: ich bin von Gott, dem Her-
skündiger, erforſcht und habe die Prüfung beſtanden, um mei-
r Reinheit und Lauterkeit willen hat mir Gott ſein Evangelium
vertraut, und in derſelben Reinheit predige ich es nun auch,
r Gott gefallend, keines Menſchen Ehre ſuchend. Denn wie
en Menſchen (Röm. 1. 2.), ſo ſpricht Paulus auch ſich ſelbſt
Reinheit ab; alles Gute im Menſchen iſt Gottes Gnadenwerk
ihm (2 Kor. 3, 5. 6.). Iſt nun aber die Geſinnung Pauli
was von Gott Gewirktes in ihm, ſo ſcheint dunkel, wie Paulus
gen kann, wir ſind von Gott erprobt worden als ſolche, denen
s Evangelium anvertraut werden kann; es ſcheint, der Gedanke
tte ſo lauten müſſen: da Gott in ſeiner Gnadenwahl durch die
iedergeburt uns tüchtig gemacht hat, das Evangelium anver-
aut zu erhalten, ſo ſind wir auch im Stande, rein für daſſelbe
wirken. In dem δεδοκιμάσμεθα ſcheint aber nicht das Neu-
ſchaffenwerden, ſondern das Erforſcht- und in Folge der Erfor-
ung Anerkanntwerden des ſchon Vorhandenen ausgedrückt zu
yn. Bei den Auslegern ſucht man hier vergeblich nach Auf-

ſchluß. Es dürfte ſich aber derſelbe aus folgenden Bemerkungen ergeben. Alles poſitiv Gute führt Paulus auf Gott als die eigentliche Cauſalität zurück, dagegen leitet er eben ſo beſtimmt das Böſe allein vom menſchlichen Willen als dem letzten Grunde ab; dieſer Wille kann nun ungeachtet der allgemeinen Sündhaftigkeit, doch bei verſchiedenen Menſchen in ſehr verſchiedenem Grade verderbt und verunreinigt ſeyn; der eine kann ſo weit lauter ſeyn, daß, wenn er das Licht ſieht, er es als ſolches aufnimmt, ohne es durch ſündliche Einmiſchungen zu verunreinigen, der Andere dagegen hat zur angebornen Sündhaftigkeit ſo viel eigene Schuld hinzugefügt, daß er das Heilige ſelbſt verunreinigt. Hiernach kann alſo Paulus ganz in Übereinſtimmung mit ſeinen Grundideen ſagen, daß Gott ihm das Evangelium anvertraute, weil er ihn erprobt gefunden habe; nicht als ob Paulus von Natur gut geweſen wäre, ſondern nur ſo, daß er im Stande war, das Heilige, was ihm vertraut werden ſollte, rein aufzunehmen und nicht durch Einmiſchung ſeiner Sünde zu ſchänden, alſo wegen des negativ Guten in ihm. (Der Menſch in aller ſeiner Sündhaftigkeit kann doch noch lauter und aufrichtig ſeyn; gut als gut, böſe als böſe anerkennen; ſolche aufrichtige Seelen kann Gott in ſeinem Reiche allein als Arbeiter gebrauchen; und als ſolchen ſtellt Paulus ſich hier dar. (V. 3. iſt wohl nach **ABCDFG** *οὐδὲ* dem *οὔτε* vorzuziehen, mit Lachmann und Winer [Gr. S. 460.] — V. 4. Über die bekannte Conſtruction des *πεπίστευμαι* vergl. Winer's Gr. S. 237. Galat. 2, 7. 1 Kor. 9, 17. Röm. 3, 2. — *Θεὸς ὁ δοκιμάζων τὰς καρδίας* vergl. Apoſtelgeſch. 1, 24. 15, 8. 1 Sam. 16, 7. 1 Kön. 8, 39.)

5. 6. Von dem *οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες* Galat. 1, 10. aus wird die negative Seite (V. 3.) noch einmal aufgenommen und weiter ausgeführt. Schmeicheleі, Hab- und Ehrſucht ſind ausgeſchloſſen aus den Motiven der Wirkſamkeit Pauli. (V. 5. iſt *γίνεσθαι* oder *εἶναι ἐν* = בְּ הָיָה bezeichnet „ſich mit etwas beſchäftigen, zu thun haben.“ Vergl. 1 Tim. 4, 15. — Das *ἐν λόγῳ κολακείας* iſt nach 1 Kor. 2, 5. *ἐν λόγῳ σοφίας* zu erklären, Schmeicheleі, die ſich in der Rede, der Darſtellungsform offenbart, die der Lehre vom Kreuz ihren Anſtoß zu nehmen bemüht iſt. *Λόγος* von der Schuld zu verſtehen, wie es Mt. 5,

32. 12, 32. vorkommt, was zuletzt Pelt vertheidigt hat, iſt ſchon von Schott genügend als unſtatthaft dargethan. — Schwierig iſt das ἐν προφάσει πλεονεξίας. Als bloße Paraphraſe von πλεονεξία darf es mit Koppe und Roſenmüller in keinem Fall genommen werden, auch kann man πρόφασις nicht in der Bedeutung „Schein" faſſen, denn Paulus will ſich nicht bloß vom Schein des Geizes, ſondern vom Geiz ſelbſt freiſprechen. Man kann nur mit Beza, Grotius, Flatt, Schott die Worte ſo faſſen, daß der Genitiv den Grund der πρόφασις enthält, in dieſem Sinne: „ich wirkte nicht unter euch mit Vorwänden, deren Grund der Geiz war," d. h. ich ging ſtets offen heraus, bediente mich nie eines meine wahren Motive verhüllenden Vorwandes. — Θεὸς μάρτυς = עֵד יְהוָה 1 Sam. 12, 5. — 3, 6. ſind ἐκ und ἀπὸ nicht völlig ſynonym; jenes bezeichnet den unmittelbaren Urſprung, dieſes den vermittelten. Winer's Gr. S. 348.)

7. 8. Der Anmaßung, die in dem δόξαν ζητεῖν liegt, tritt as ἀλλ' ἐγενήθημεν ἤπιοι (welches letztere Wort ſich nur noch Tim. 2, 24. findet) paſſend entgegen. Paulus vergleicht ſeine honende Milde, wie er ſie in Theſſalonich bewies, mit der flege, welche eine nährende Mutter ihren Kindlein widmet; wie ie ſich ſelbſt, ihr eigenes Leben den Kindern weiht, ſo, ſagt der poſtel, gebe auch er ſich ſelbſt ihnen hin, als ſolchen, die ihm eb geworden ſind. Aber in dieſen klaren Zuſammenhang tritt er Satz: δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, wie s ſcheint, ſtörend ein, weshalb ihn auch Griesbach durch lammern abgetrennt hat von der übrigen Rede. Man fühlt ſich emlich verſucht, das ἐν βάρει εἶναι für gleichbedeutend mit ἐπιαρεῖν (V. 9. 2 Theſſ. 3, 8.) oder καταβαρεῖν (2 Kor. 12, 16.) u nehmen und auf die leibliche Unterſtützung zu beziehen, die Paulus als Apoſtel anſprechen konnte, wie denn nach dem Vorgange von Theodoret Baumgarten, Koppe, Flatt die Stelle ſo gefaßt haben. So will ſie aber gar nicht recht zum Vorhergehenden paſſen, und zum Folgenden gezogen erſcheint das ἀλλὰ unbequem. So wie man aber nur das ἐν βάρει εἶναι im eiteren Sinne nimmt, nemlich von der Auctorität und Würde, ie Paulo als Apoſtel zukam, überhaupt, von denen die ἐξουσία ch von den Gemeinen unterhalten zu laſſen, nur eine Folge

unter mehreren war; ſo ſtellt ſich ein genügender Zuſamm dar. An das vorhergehende ζητεῖν δόξαν ſchließt ſich nemli δυνάμενοι κ. τ. λ., alſo an: „wir ſuchen keine Ehre von ſchen, obgleich wir als Apoſtel Chriſti (mit dieſer hohen bekleidet) wohl im Stande wären, mit hoher Auctorität au ten; aber wir haben das nicht gethan, wir ſind in ſchc Milde unter euch wirkſam geworden.“ So erklären ſchon Vitringa*), Wolf, Pelt, Schott. V. 7. τροφὸς iſt lich „Amme,“ hier wegen des τὰ ἑαυτῆς τέκνα eine nä Mutter. Das ὡς ἂν mit folgendem Conjunctiv iſt zu faſſ cunque. Vergl. Schott S. 68. — Statt der Lesart de rec. ἠμειρόμενοι iſt nach überwiegender Mehrzahl der Han ten ὁμειρόμενοι zu leſen. Das Wort findet ſich aber ni weiter. Nur die Lexikographen haben es, aber vielleicht bl dieſer Stelle. Theophylakt erklärt es aus ὁμοῦ und firmiter alicui adhaerere. [Vergl. darüber Winer's Ben gen Gr. S. 92 f.] Heſychius und Phavorinus ge durch ἐπιθυμεῖν. Jedenfalls iſt es dem Zuſammenhange dem ἱμείρεσθαι ganz ſynonym. — Das οὐ μόνον — ἀλ könnte in ſofern etwas Auffallendes haben, als das Evan Gottes doch mehr zu ſeyn ſcheint, als das eigene Leben. Paulus betrachtet hier das Evangelium nicht in ſeinem obj Werth, ſondern als das ihm zur Ausſpendung anvertraut Die Verkündigung des Evangeliums nun iſt für Paulu Pflicht (1 Kor. 9, 16.), die Hingabe des Lebens aber ei willige Liebesthat; deshalb wird dieſe höher geſtellt. — Am von V. 8. iſt ἐγενήθητε zu leſen; γεγένησθε, das Grie fälſchlich in den Text geſetzt hat, rührt von ſolchen Abſch her, welche εὐδοκοῦμεν für das Präſens hielten, während Imperfectum mit fehlendem Augment iſt, was in den Com mit εὖ öfter fehlt. Vergl. Schott z. d. St.)

9. Zum Beweiſe ſeiner Anſpruchsloſigkeit beruft ſi Apoſtel auf das den Chriſten in Theſſalonich wohlbekannt tum, daß er durch ſeiner Hände Arbeit ſich daſelbſt ernähr Niemandem zur Laſt zu fallen. Von den Gründen, die den

*) Vergl. Vitringa's Abhandl. über dieſe Stelle in den ob sacr. p. 852 sqq.

el zu dieſer Verzichtleiſtung auf etwas ihm von Rechtswegen Zu-
ommendes veranlaßten, iſt ſchon ausführlich zu 1 Kor. 9. 2 Kor.
1. die Rede geweſen. Hier iſt nur zu bemerken, daß ſich Pau-
us vielleicht deshalb bewogen findet, dies den Theſſalonichern
orzuhalten, weil dieſe in Folge geiſtlichen Müßiggangs angefan-
gen hatten, ihre Handwerke zu verlaſſen (1 Theſſ. 4, 11.
2 Theſſ. 3, 8.). (Der Ausdruck *μόχθος* iſt ſtärker als *κόπος*
2 Theſſ. 3, 8. — Das *ἐργάζεσθαι* iſt hier von der Ausübung
es Handwerks zu verſtehen, die unter andern auch den Zweck
at, den Chriſten in Theſſalonich jede Laſt ſeiner Unterhaltung
bzunehmen. — Über die Conſtruction des *κηρύσσειν* mit *εἰς*
ergl. Mr. 13, 10. Lc. 24, 47. 1 Petr. 1, 25. Winer's Gr.
. 189 f.)

10—12. Wie in dieſem Einen Punkte, ſo beruft ſich auch
aulus in allem Übrigen rückſichtlich ſeines untadeligen Wandels
nd ſeiner treuen, väterlichen Wirkſamkeit unter ihnen auf das
gene Zeugniß der Chriſten in Theſſalonich. (V. 10. bezeichnet
ίως das Verhältniß zu Gott [vergl. zu Lc. 1, 75.], *δικαίως*
nd *ἀμέμπτως* das Verhältniß zu den Menſchen, und zwar *δι-*
καίως von poſitiver, *ἀμέμπτως* von negativer Seite. — V. 11.
ie V. 7. der Apoſtel ſich mit einer ſorgſamen Mutter verglich,
nun mit einem ernſten Vater, der ſeine Kinder zu allem Gu-
n erzieht. Die Worte *παρακαλεῖν*, *παραμυθεῖσθαι* und *μαρ-*
τύρεῖσθαι bilden einen Klimax. [Vergl. über die zwei erſten
Phil. 2, 1.] *Μαρτύρεῖσθαι* = הָעִיד obtestari, bei allem, was
eilig iſt, beſchwören. — V. 12. ſteht *βασιλεία καὶ δόξα* als *ἓν*
διὰ δυοῖν für *βασιλεία ἔνδοξος*. Daß der Apoſtel unter dieſem
Reich nicht bloß das innere Reich Gottes verſteht, werden wir
ſpäter ſehen. [Vergl. über den Begriff der *βασ. τ. Θ.* überhaupt
zu Mt. 3, 2.] Es liegt übrigens in dem *καλεῖν εἰς* nicht, daß
die Theſſalonicher in dieſem Reich ſich ſchon befinden, ſie ſind nur
berufen, einſt Bürger deſſelben zu ſeyn. In der Verbindung, in
welcher die Appoſition *τοῦ καλοῦντος κ. τ. λ.* mit dem *εἰς τὸ*
περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ Θεοῦ ſteht, liegt in derſelben ein
kräftiges Motiv zum ernſten heiligen Wandel angedeutet: „würdig
zu wandeln des Gottes, der euch aus Liebe ſo Herrliches berei-
tete," alſo den wieder zu lieben, der euch zuerſt geliebt hat.)

13. Um dieſer ihrer Berufung für Gottes Reich willen (*διὰ*

τοῦτο) ſpricht nun Paulus aufs neue (1, 2.) ſeinen unaufhörlichen Dank gegen Gott dafür aus, daß ſie das Wort, was er ihnen gepredigt, angenommen haben, indem es wahrhaftig Gottes Wort ſey. Die Annahme des Wortes Gottes betrachtet alſo Paulus nicht als einen ſelbſtſtändigen Act ſeiner Leſer, ſondern als eine Gnadenwirkung Gottes in ihnen; ihm gebührt daher auch allein der Dank dafür. Die zweite Hälfte des Verſes οὐ λόγον ἀνθρώπων — πιστεύουσιν hat den Zweck, dieſes Gotteswort als ein mächtiges Princip darzuſtellen, deſſen Aufnahme demnach zugleich die Möglichkeit des περιπατῆσαι ἀξίως in ſich ſchließt. (Schwierig iſt der Ausdruck λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ. Das λόγος ἀκοῆς iſt freilich gleich ἀκουσθεὶς [Jeſ. 53, 1. Jerem. 10, 22.], aber die Stellung des τοῦ Θεοῦ nach παρ' ἡμῶν iſt ſehr auffallend. Sie iſt aber daraus zu erklären, daß Paulus den Ausdruck λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν als einen Geſammtbegriff betrachtet, „das von uns vernommene, d. h. aus unſerer Predigt euch kund gewordene Gotteswort." — Λόγος ἀνθρώπων im Gegenſatz von Θεοῦ zeigt den Urſprung an, und damit zugleich die Beſchaffenheit, die von der Quelle nothwendig auf das aus ihr Entſprungene übergeht. In dieſer Auffaſſung iſt der λόγος, von dem Paulus redet, nicht die bloße Lehre, d. h. nicht allein die Vorſtellungsreihe, in der Chriſtus und ſein Heil gedacht und vorgetragen wird, ſondern zugleich mit ihr und in ihr die Fülle des göttlichen Geiſtes, welche Gott an ſie geknüpft hat. Durch dieſe iſt ſie denn eben auch im Stande, in den Gläubigen ſo mächtig zu wirken in Früchten des Glaubens und der Liebe. — Ἀληθῶς zur Betheurung findet ſich noch Mt. 14, 33. Joh. 1, 48. — Ὅς geht nicht auf Θεὸς, ſondern auf den Geſammtbegriff λόγος Θεοῦ. Die Medialform ἐνεργεῖσθαι fordert nemlich die Beziehung auf ein unperſönliches Subject [vergl. Winer's Gr. S. 236.]. Fälſchlich bemerkt Schott z. d. St. ἐνεργεῖσθαι komme nicht medial vor; außer unſerer Stelle findet es ſich noch ſo Kol. 1, 29. 2 Theſſ. 2, 7. Er will es unpaſſender Weiſe paſſiviſch faſſen: „welches wirkſam gemacht wird in euch." Allein das Wort Gottes iſt ſelbſt das Princip aller ſittlichen Wirkſamkeit, es wird nicht durch etwas Anderes wirkſam gemacht. — In dem Participium τοῖς πιστεύουσι liegt die Bedingung angedeutet aller Wirkſamkeit

es Wortes: „in euch, die ihr glaubt, ſd. i. weil und in ſofern
r glaubt und gläubig bleibt.“)

14. Aus ihrem Benehmen, daß ſie haben wandeln können,
ie die Gemeinen in Judäa, ſchließt Paulus auf ihren Glauben
urück; „ihr ſeyd gläubig, denn ihr habt ja den Gemeinen Got-
s in Judäa nachgeahmt, was nur durch Kraft des Glaubens
öglich iſt.“ Paulus hat dabei beſonders die Verfolgungen im
Sinn, durch welche ſich die Chriſten in Theſſalonich nicht vom
Chriſtenthum abwendig machen ließen. Von den Verfolgungen
er Chriſten in Judäa berichtet die Apoſtelgeſch. 5, 18 ff. 7, 1 ff.
, 1 ff., von denen in Theſſalonich 17, 5 ff. Nach 1 Theſſ. 3,
. waren ſie aber auch noch nach der Abreiſe Pauli verfolgt wor-
en. Daß der Apoſtel nur an dieſe letztere Verfolgung denke,
ann man übrigens aus dem Zuſatz ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν,
. i. von den heidniſchen Mitbürgern, nicht ſchließen. Denn ob-
leich nach Apoſtelgeſch. 17, 5. die erſte Verfolgung der Chriſten
n Theſſalonich von den Juden ausging, ſo kann man doch auch
on dieſer die Worte unſerer Stelle erklären, in ſofern nemlich
ie Juden die heidniſche Bevölkerung aufregten.

15. 16. Paulus benutzt aber dieſe Parallele ſeiner Leſer mit
en Chriſten in Judäa, um an die alte Schuld der Juden und
hren dem Apoſtel und ſeiner Wirkſamkeit unter den Heiden feind-
eligen Sinn zu erinnern. Dieſe Diatribe erklärt ſich nur aus
er Annahme, daß der Apoſtel die Chriſten in Theſſalonich auf
ie Ränke dieſer Menſchen, mit denen die judaiſirenden Chriſten
anz auf einer Stufe ſtehen, aufmerkſam machen wollte, indem
orauszuſehen war, daß ſie auch dieſe Gemeine nicht ungeſtört
ſſen würden. V. 15. als Prophetenmörder ſtellt die Juden
uch Chriſtus ſelbſt dar in der Stelle Mt. 23, 31. 37. — Das
πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίοι erinnert an das odium generis humani,
as Tacitus (hist. V, 5.) den Juden vorwirft. Es verſteht ſich
brigens von ſelbſt, daß nach dem Sinne des Apoſtels das nicht
n jüdiſchen Volkscharakter, noch auch im Einfluß der Moſaiſchen
nſtitutionen, ſondern lediglich im verkehrten phariſäiſchen Geiſte
egt, der ſich der Herrſchaft über das Volk bemächtigt hatte. —
. 16. ſteht λαλῆσαι prägnant für εὐαγγελίζεσθαι. Hier ſcheint
an der Apoſtel zu ſagen, daß die Juden die Predigt an die
eiden ganz verbieten, was Baur für ſeine wunderliche Hypo-

theſe benutzen könnte. [Vergl. meinen Aufſatz in d. Stud. Jahrg. 1838. H. 4.] Allein Paulus meint offenbar auch hier, nur ein ſolches Predigen ſey den Juden zuwider, wodurch die Heiden nicht veranlaßt würden, ſich beſchneiden zu laſſen; alſo die Pauliniſche Form der Predigt. Daß je Juden verboten hätten, daß Heiden Juden würden, oder Judenchriſten, daß Heiden ſich erſt beſchneiden und dann taufen ließen, iſt durchaus unerweislich und in ſich unwahrſcheinlich. — In dieſem bittern Neide, der den armen Heiden ſogar ihre Seligkeit beneidet, ſieht Paulus mit Recht, nach teleologiſcher Auffaſſung der Geſchichte, Gottes Strafe; die Juden müſſen dadurch ihre eignen Sünden, d. i. das Maaß ihrer Sünden, voll machen [Sünde wird Strafe der Sünde], und ſomit zur Strafe reif werden. [Denſelben Gedanken finden wir Mt. 23, 32., wozu man die Bemerkungen im Comm. vergleiche.] — Auffallend iſt das πάντοτε. In der gewöhnlichen Bedeutung „immer" paßt es hier nicht; denn Paulus will nicht ſagen, daß die Juden zu jeder Zeit ihre Sünden voll gemacht haben, etwa in dem Sinne, daß jede Generation gleich gottlos geweſen wäre, ſondern er denkt ſich offenbar die Totalität des Volks in einer ſündlichen Entwicklung, deren letzte höchſte Frucht die Feindſchaft gegen Chriſtus in ſeinen Gläubigen iſt. Es dürfte daher Bretſchneider's Anſicht [im Lex. u. d. W.] richtig ſeyn, daß πάντοτε hier gleich πάντως oder παντελῶς ſteht. Dieſer Gelehrte findet dieſelbe Bedeutung 2 Kor. 9, 8., hier aber reicht die gewöhnliche vollkommen aus. — In Folge dieſer Vollendung ihrer ſündlichen Entwicklung, ſchließt Paulus, hat ſie aber ſchon der Zorn Gottes, d. i. ſeine Strafe, ereilt. Schott will, daß der Aoriſt ἔφθασε prophetiſch ſtatt des Futurums ſtehe; das iſt ganz unſtatthaft, denn der Apoſtel ſpricht an unſerer Stelle ja keine Weiſſagung aus. Vielmehr iſt die Stelle aus der apoſtoliſchen Grundanſicht zu erklären, daß die letzte Zeit, und ſomit auch die Offenbarung des göttlichen Zorns, ſchon da ſey. Die Leiden alſo, die ſchon damals unter der Herrſchaft der Römer die Juden betrafen, betrachtet Paulus als Anfänge der großen nahe bevorſtehenden Zornoffenbarung, ganz analog der Darſtellung Mt. 24., wornach die Zerſtörung Jeruſalems als Vorbild des letzten Gerichts behandelt wird. Nach dieſer Auffaſſung erklärt ſich denn auch das dunkle εἰς τέλος. Es kann nemlich unmöglich = tandem, postremo

ſtehen, wofür bloß τέλος vorkommt. [Aelian. V. H. X. 16. XII. 22. Xenoph. Mem. II. 7. 13.] Dem εἰς muß ſein Recht widerfahren; die Formel εἰς τέλος kann nur gefaßt werden „bis zum Ende hin," ſo daß alles jetzt Eingetretene bloß als der Anfang erſcheint. Es darf demnach auch nicht ergänzt werden αὐτῶν, „bis zu ihrem Ende" d. h. ihrer Vernichtung, ſondern das Ende muß auf ὀργὴ bezogen und, wie ſchon Grotius, Flatt, Pelt es richtig faſſen, von der vollen Größe der göttlichen Strafe verſtanden werden. „Der Zorn [Gottes] iſt über ſie gekommen und wird nun fortwirken bis zu ſeiner vollen Offenbarung." Eine Beziehung auf die Ewigkeit der Strafen, wie Chryſoſtomus, Theodoret, Benſon u. A. hier finden wollten, indem ſie εἰς τέλος = ἕως oder ἄχρι τέλους nehmen, liegt offenbar in den Worten nicht. — Nach ὀργὴ haben übrigens DEFG hinzugeſetzt Θεοῦ, inzwiſchen iſt dies wohl nur als Gloſſem zu betrachten.)

§. 3. Von Pauli Verlangen die Theſſalonicher zu ſehen.

(2, 17—3, 13.)

Hier nun hätte das dritte Capitel beginnen ſollen, denn mit 2, 17. geht Paulus zu etwas Neuem über; zwiſchen 2, 20. und 3, 1. iſt dagegen durchaus kein Gedankenabſchnitt, ſondern die innigſte Verbindung findet ſtatt. Der Apoſtel ſpricht nemlich im Folgenden ſein herzliches Verlangen aus, die Chriſten in Theſſalonich wieder zu ſehen und beſchreibt, wie er ſich bemüht habe, dies Verlangen zu befriedigen. Er geht hierbei noch von dem im zweiten Capitel durchgeführten Bilde älterlicher Stellung zu ſeinen Leſern aus und nennt ſie verwaiſt, ein Ausdruck, wodurch die Verlaſſenheit vom geliebten Weſen und die Sehnſucht des Wiederſehens am reinſten und ſtärkſten bezeichnet werden. (Die Form ἀπορφανίζεσθαι findet ſich im N. T. nicht weiter. Der Ausdruck wird gemeiniglich von Kindern im Verhältniß zu den Eltern gebraucht; hier iſt er umgekehrt angewendet. — Πρὸς καιρὸν ὥρας gewöhnlich πρὸς ὥραν, für eine kurze Weile. Joh. 5, 35. Galat. 2, 15. Philem. V. 15. Paulus konnte freilich nicht wiſſen, ob und

wenn er ſie überhaupt wiederſehen würde, aber bei der Nähe des Reiches Gottes, die Paulus vorausſetzt, fanden ſie ſich jedenfalls in Kurzem dort wieder vereinigt. Dem Gläubigen iſt dieſe ganze Zeitlichkeit eine kurze Spanne Raum. — Der Gegenſatz von προσώπῳ und καρδίᾳ ſoll die Trennung bloß als eine rein äußerliche bezeichnen. Vergl. 2 Kor. 5, 12. 10, 7. — In dem Comparativ περισσοτέρως iſt hier keine beſondere Vergleichung zu ſuchen, ſo wenig als im analogen lateiniſchen abundantius, vehementius. Paulus braucht den Poſitiv περισσῶς nie adverbialiſch, ſondern ſtets nur den Comparativ. Es heißt nur „ſtärker als es gewöhnlich iſt," d. h. ſehr ſtark.)

18. Dieſe Sehnſucht, fährt Paulus fort, habe ihn ſelbſt perſönlich gedrängt, ſie zu beſuchen. Durch das ἐγὼ μὲν Παῦλος beſtimmt ſich der Plural näher dahin, daß nicht ſeine Gefährten mitgemeint ſind, ſondern er allein. Zweimal hatte der Apoſtel verſucht es ins Werk zu richten, aber vergeblich. Die Formel καὶ ἅπαξ καὶ δίς, „nicht bloß einmal, ſondern zweimal," bezeichnet, wie Flatt und Schott ſchon richtig bemerken, eine beſtimmte Zahl, während ἅπαξ καὶ δὶς eine unbeſtimmte Zahl ausdrücken. (Vergl. Nehem. 13, 20. 1 Macc. 3, 30. Phil. 4, 16.) Die Unmöglichkeit, zu den Chriſten in Theſſalonich zu kommen, leitet Paulus vom Satan ab. Vergleicht man dabei die Stelle Apoſtelgeſch. 16, 7., ſo heißt es da: der Geiſt ließ Paulo nicht zu nach Bithynien zu reiſen. Es fragt ſich, wie beides unterſchieden werden konnte. Man könnte denken, beides ſey nur eine verſchiedene Ausdrucksweiſe für dieſelbe Sache. Von dem, was der Satan thue, laſſe ſich nach anderer Betrachtungsweiſe auch immer ſagen, Gott thue es, indem der Satan keine ſelbſtſtändige Wirkſamkeit habe. Für die Wiſſenſchaft iſt dies allerdings ganz richtig, allein für den rein praktiſchen Standpunkt Pauli darf man doch kaum ſich darauf beziehen; um ſo mehr, da der Ausdruck: οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ, auf eine innere Wirkſamkeit im Herzen des Apoſtels leitet. Bei äußern Behinderungen, durch Krankheit, Unglücksfälle, Widerſacher, ließe ſich allerdings denken, daß Paulus gleichbedeutend gebrauchte „der Satan hat mich gehindert" und „Gott hat mich abgehalten," nemlich durch den Satan und ſeinen Einfluß; aber nicht bei rein innerlichen Abhaltungen. Für dieſe müſſen wir beim Apoſtel, als

einem Manne von geübten innern Sinnen, eine ſichere Unterſcheidungsfähigkeit poſtuliren, zwiſchen dem, was aus ſeinem eignen natürlichen Willen, was vom Satan und was vom heiligen Geiſte Gottes in ihm angeregt ward. (Für die Lesart des text. rec. διὸ haben die Codd. ABDFG διότι, was Lachmann mit Recht aufgenommen hat. — Die Verſuche Pauli, nach Theſſalonich zu kommen, gingen wahrſcheinlich von Beröa aus. — Das καὶ vor ἐνέκοψε iſt adverſativiſch zu faſſen. — FG leſen ἐνέκοψε, was indeß wohl nur aus Galat. 5, 7. hier in den Text gekommen iſt.)

19. 20. Das γὰρ im Anfange von V. 19. knüpft an das ἠθελήσαμεν an, in dieſem Sinn: „zu wem hätte ich wohl dringender wünſchen können zu kommen, als zu euch, denn ihr ſeid ja meine Hoffnung u. ſ. w.“ Die Wendung: τίς γὰρ κ. τ. λ. ſteht für den Superlativ: wer iſt es, wenn ihr es nicht ſeid, d. h. ihr ſeyd es im eigentlichen höchſten Sinne. Dunkel iſt aber das Folgende: ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς κ. τ. λ. Sollte es nemlich, wie Griesbach und Lachmann interpungiren, an das Vorhergehende angeſchloſſen werden; ſo erwartete man bloß ἢ ὑμεῖς, jedenfalls iſt dem καὶ ſo keine genügende Beziehung abzugewinnen. Pelt überſetzt zwar: nisi inter alios vos etiam, allein zu dem τίς γὰρ κ. τ. λ. paßt nicht, daß die Theſſalonicher es auch neben andern ſind, ſondern daß ſie es im vorzüglichern Sinne ſind. Gewiß iſt daher angemeſſener mit Schott nach καυχήσεως das Fragezeichen zu ſetzen, zu ergänzen: „als ihr, oder wenn ihr es nicht ſeyd,“ und dann mit ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς ἔμπροσθεν κ. τ. λ. einen neuen Satz zu beginnen. Schott überſetzt nun aber die Worte: nonne etiam vos eritis spes, gaudium, corona, dazu will indeß das Folgende ὑμεῖς γάρ ἐστε, nicht wohl paſſen; auch iſt das nonne durch ἢ οὐχὶ nicht erſchöpft. Die ſchwierige Stelle wird nur recht klar, wenn man den Satz ἢ οὐχὶ — παρουσίᾳ als eine Bedenklichkeit ausdrückend auffaßt, die dann in den Schlußworten: ὑμεῖς γάρ ἐστε — χαρά als überwunden erſcheint, in dieſem Sinne: „oder werdet nicht auch ihr (wie ich ſelbſt und alle übrigen Gläubigen) offenbar vor Chriſto in ſeiner Zukunft,“ d. h. ohne Bedenken, ohne allen Zweifel werdet ihr ja auch von Chriſto als die Seinen anerkannt werden, alſo nicht etwa wieder vom Glauben abfallen. Die Gewißheit davon, daß

das nicht geſchehen werde, hat Paulus in ihrer Gnadenwahl, ſie ſind gleichſam ihm zur Ehre und Freude geſchenkt, Gott wird ſie ihm auch nicht rauben laſſen. Man könnte an dieſer Faſſung tadeln, daß darnach „vor Chriſto in ſeiner Zukunft offenbar werden" gleichbedeutend genommen wird: „mit von Chriſto anerkannt werden," da es doch nur beſagt: „vor Gericht geſtellt, geprüft werden, ob man anerkannt werden könne." Allein, da noch mehren Stellen der Schrift (Joh. 3, 18. 1 Kor. 6, 3.) die Gläubigen gar nicht gerichtet werden, ſo iſt da, wo von ihnen die Idee des Gerichts gebraucht wird, dieſelbe immer nur ſo zu faſſen, daß darin die Anerkennung als wahrhaft Gläubiger ausgedrückt liegt. (V. 19. *χαρὰ* und *στέφανος* heißen auch die Philipper [Phil. 4, 1.] Der Ausdruck iſt von dem ſo häufig gebrauchten Bilde der Kampfſpiele hergenommen, in denen der Sieger gekrönt ward. — *Στέφανος καυχήσεως*, d. h. *ἐν ᾧ καύχησιν ἔχω*, entſpricht dem hebr. עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת Sprichw. 16, 31. Ezech. 16, 12. — Über den Begriff der *παρουσία* und die verwandten Ausdrücke vergl. zu Mt. 24, 4. 5.)

3, 1. 2. Da dem Apoſtel die Verſuche, ſelbſt nach Theſſalonich zu kommen, mißlangen, ſchickte er, unfähig länger ohne unmittelbare Kunde auszuhalten, von Athen aus mit Aufopferung den Timotheus dorthin zu ihrer Stärkung und Ermunterung im Glauben. Daß dies mit Aufopferung geſchah, liegt in dem *εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι*. Ohne Gehülfen zu ſeyn, in einer Stadt wie Athen, mußte nothwendig für den Apoſtel mancherlei Unbequemlichkeiten herbeiführen. (V. 1. über *στέγω* vergl. 1 Kor. 9, 12. — V. 2. In den Epithetis, welche dem Timotheus ertheilt werden, wechſeln die Handſchriften. Der text. rec. hat *καὶ διάκονον τοῦ Θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν*. Griesbach und Lachmann haben bloß *καὶ συνεργὸν τοῦ Θεοῦ* drucken laſſen. Abſchreiber mogten an dem *συνεργὸς Θεοῦ* Anſtoß nehmen und *διάκονος Θεοῦ* für geeigneter halten. Vergl. darüber 1 Kor. 3, 9. — Das *στηρίξαι* bezieht ſich auf die Geduld in Verfolgungen, wie gleich V. 3. zeigt, das *παρακαλέσαι* auf das Wachsthum im Glauben. In der Stelle 2 Theſſ. 2, 17. ſtehen beide Ausdrücke auch neben einander, aber in umgekehrter Ordnung. — Vergl. über den Gebrauch von *ὑπέρ* 2 Kor. 1, 8. 2 Theſſ. 2, 1. Das *ὑμᾶς* nach *παρακαλέσαι* hat Lachmann gelöſcht, nach be-

utenden Auctoritäten. — Statt ὑπὲρ hat Griesbach in ſeiner ößern Ausgabe περὶ drucken laſſen, richtiger iſt in der kleinern πὲρ von ihm beibehalten, wofür ſich auch Lachmann entſchie- en hat.)

3. 4. Es lag in der Natur der Sache, daß junge, unbefe- igte Gemeinen, wie die in Theſſalonich eine ſolche war, durch die eftigkeit der Verfolgungen leicht erſchüttert werden konnten; Pau- us hatte ſie daher ſchon gleich bei Gründung der Gemeine auf ie Unausweichlichkeit derſelben aufmerkſam gemacht. Die chriſt- iche Kirche mußte deshalb verfolgt werden, weil Licht und Fin- ternis, Geiſt und Fleiſch nothwendig wider einander ſind. (Vergl. u 2 Tim. 3, 12.) In dem εἰς τοῦτο κείμεθα liegt aber noch ehr als die bloße Nothwendigkeit (μέλλομεν θλίβεσθαι), nemlich ie Verordnung Gottes, daß die Chriſten leiden ſollen, indem as Leiden für ſie ein Vollendungsmittel iſt, wenn es in rechtem Sinn getragen wird. (V. 3. iſt der Dativ τῷ σαίνεσθαι von der bſicht ſprachlich ſehr hart. [Vergl. Winer's Gr. S. 303.] Die odd. A D E leſen τό, was Lachmann recipirt hat, denn wäre s aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. Allein gerade die Härte er Conſtruction ließ leicht eine Correctur derſelben verſuchen. as τῷ dürfte daher doch beizubehalten ſeyn, um ſo mehr als as σαίνεσθαι den beiden andern Infinitiven nicht coordinirt ſeyn ann, ſondern nur ſubordinirt. Erklären muß man ſich wohl den ativ aus dem Gebrauch des Infinitiv mit folgendem ἢ im He- räiſchen. — Σαίνω kommt im N. T. nicht weiter vor. Es eißt eigentlich ſchmeichelnd mit dem Schwanze wedeln, wie die unde [Aelian. V. H. XIII. 42.]. Dann überhaupt „bewegen, rſchüttern." Heſychius erklärt σαίνεται durch κινεῖται, σαλεύε- αι, ταράττεται. — Über die Formel κεῖσθαι εἴς τι vergl. zu c. 2, 34. Phil. 1, 17. — V. 4. geht das καὶ οἴδατε am Schluß es Verſes bloß auf das factiſche Eingetretenſeyn des von Paulo orhergeſagten; es bildet alſo mit dem αὐτοὶ γὰρ οἴδατε zu An- ang keine Tautologie. Bei Griesbach erſcheint von αὐτοὶ V. 3. is οἴδατε [am Schluß von V. 4.] alles in Parentheſen einge- chloſſen, was aber ganz unnöthig iſt, da ſich der Gedankengang nterbrochen fortbewegt.)

5. Weil Paulus nun die Chriſten in Theſſalonich mit Ver- olgungen ringend wußte, deshalb (διὰ τοῦτο) eben drängte es

ihn ſo, Kunde über ihren Glaubensſtand einzuziehen, damit der Verſucher ſie nicht zum Abfall reizen mögte und dem Apoſtel ſo alle Arbeit verloren ginge. (Das κἀγὼ erklärt ſich daraus, daß Paulus in ſeinen Leiden auch von den Theſſalonichern viele Theilnahme erfahren hatte, die er nun ſeinerſeits erwiedert. — Bei iſt γνῶναι zunächſt zu ergänzen αὐτόν, durch Timotheus erfuhr es erſt dann Paulus. — Daß ὁ πειράζων der Satan iſt, wie Mt. 4, 3. 1 Kor. 7, 5., verſteht ſich von ſelbſt. Es fällt aber das μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς auf, indem die Verſuchung in den eingetretenen Verfolgungen ſchon da zu ſeyn ſcheint. Allein die Verfolgung an ſich betrachtet Paulus nicht als Verſuchung, er hatte ſie ja eben V. 4. als unter Gottes Walten zum Heil der Gläubigen erfolgend dargeſtellt, ſie wird erſt dann eine Verſuchung durch die Kraft des Satans, wenn es dieſem gelingt, Zweifel an der Wahrheit des Evangeliums, alſo Unglauben, in Anlaß der Verfolgung, im Herzen hervorzurufen. Über die Verbindung des μήπως mit dem Indicativ und Conjunctiv vergl. Winer's Gr. S. 473. — Εἰς κενὸν = לָרִיק 3 Moſ. 26, 16. — Der Gedanke, daß die Arbeit des Apoſtels verloren geht, wenn die Theſſalonicher abfallen, hat etwas kindlich-naives. Natürlich iſt darin kein geiſtlicher Eigennutz zu ſehen, ſondern der Ausdruck der Überzeugung, daß die Theſſalonicher auch durch die Liebe zu ihm, dem Apoſtel, ſich werden bewegen laſſen, am Glauben feſtzuhalten.)

6—8. Mit rührender Innigkeit beſchreibt der Apoſtel dann weiter, wie wohlthätig die guten Nachrichten, welche Timotheus von ihrem feſten Glaubensſtande und ihrer Liebe brachte, auf ihn gewirkt hätten; ſie ſeyen ihm Troſt in allen Nöthen, ſie hätten ihm Leben im Tode gebracht. (V. 6. ἄρτι zeigt, daß Paulus gleich nach der Rückkehr des Timotheus ſchrieb. — Über εὐαγγελίζεσθαι im weitern Sinn, von jeder guten Nachricht gebraucht, vergl. zu Lc. 1, 19. — V. 7. iſt das διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως die Erklärung von ἐφ' ὑμῖν, während ἐπὶ πάσῃ θλίψει den ſubjectiven Zuſtand bezeichnet, in dem ſich Paulus befand, als er den Troſt empfing. — Übrigens dürfte mit Lachmann und Schott die Stellung ἀνάγκῃ καὶ θλίψει nach den Handſchriften vorzuziehen ſeyn. — V. 8. ſetzt das νῦν ζῶμεν voraus, daß der Apoſtel ſonſt nicht lebte; nach 1 Kor. 15, 31. „ich ſterbe täglich" iſt klar, daß er die beſtändigen Kämpfe und Gefahren, in denen er ſich

wegen mußte, als ein fortgehendes Sterben betrachtet, in die- trat die Freude über die Glaubensfeſtigkeit der Chriſten in ſſalonich als ein neues Lebenselement ein. Es darf daher auch Begriff des Lebens hier nicht abgeſchwächt werden in den all- meineren der Freude. — In dem ἐὰν στήκητε liegt außer dem egenwärtigen auch das Zukünftige angedeutet: „wenn ihr ſteht ſtehen bleibt.“)

9. 10. Als Quelle des Lebens betrachtet der Apoſtel dieſe nde mit Recht, denn es konnte ihm nichts Lieberes wider- hren, kein Dank kann die Wohlthat genügend vergelten. (V. 9. er ἀνταποδιδόναι vergl. Lc. 14, 14. Röm. 11, 35. — Bei n Gedanken ſchwebte vielleicht dem Apoſtel die Parallele Pſ. 6, 12. vor. — Über χαρὰν χαίρειν vergl. Joh. 3, 29. — ις ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν charakteriſirt die Freude als eine lige, vor Gottes Angeſicht ſtatthafte.) Je größer aber die Freude, ſo lebhafter wird auch bei Paulus der Wunſch, ſie zu ſehen d ihr Glaubensleben zu vollenden. Die ὑστερήματα τῆς πί- στεως ſind nicht ſowohl auf Schwächen der Glaubens kraft, denn ſie war bis dahin ja als energiſch geſchildert, als auf Mängel ſich erſt ſtufenweiſe entwickelnden Glaubens einſicht zu bezie- n, die ſich durch längern Umgang und Unterricht allmählig er- zen laſſen. Der wahre Glaube hat dagegen gleich im erſten fang die volle Kraft, allen Gefahren Widerſtand zu leiſten. Es ſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß Paulus das καταρτίσαι ht mit eignen Kräften, ſondern nur in Kraft des h. Geiſtes Izieh bar denkt. (V. 10. ὑπερεκπερισσοῦ fand ſich ſchon Epheſ. 20., auch 1 Theſſ. 5, 13. — Das εἰς τὸ nach δεόμενοι drückt n Zweck des Gebetes aus. — Über ὑστέρημα vergl. 1 Kor. , 17. 2. Kor. 9, 12. — Καταρτίζω iſt eigentlich etwas Zer- rtes wiederherſtellen [Mt. 4, 21. Galat. 6, 1.], hier ohne Be- hung auf vorhergängige Zerſtörung zur Vollendung bringen, ſichbedeutend mit προσαναπληρόω oder ἀναναπληρόω 2 Kor. 12. Kol. 1, 24.)

11—13. Schließlich ſpricht Paulus ausdrücklich die Bitte s, Gott und Chriſtus mögten ihm den Weg zu ſeinen lieben riſten in Theſſalonich bereiten; ſie ſelbſt aber erfüllen mit Liebe befeſtigen in der Heiligung. Eigenthümlich iſt, daß hier ne-

den Gott auch Chriſtus gebeten wird den Weg zu bereiten *). Die äußern Verhältniſſe werden in der Schrift gemeiniglich auf den Vater zurückgeführt, unſere Stelle zeigt aber die Statthaftigkeit, auch dieſe Chriſto vorzutragen. Doch findet ſich in dem N. T. kein anderes Beiſpiel als dieſes, wie überhaupt Gebete an Chriſtus ſelten vorkommen. Die Nebeneinanderſtellung des Vaters und des Sohnes iſt aber genau genommen ſo zu faſſen: der Vater durch den Sohn möge das und das wirken. (V. 11. κατευθύναι iſt, wie 2 Theſſ. 3, 5., der Optativ des Aoriſts, nicht der Infinitiv. — V. 12. Die Lesarten ὁ Θεὸς und ὁ κύριος Ἰησοῦς ſind vermuthlich nur Interpretationen von dem einfachen ὁ κύριος. Daß darunter Chriſtus zu verſtehen iſt, nicht der Vater, kann nach V. 10. nicht zweifelhaft ſeyn. Πλεονάζειν und περισσεύειν verhalten ſich wie Urſache und Wirkung, „wachſen" und aus dem Wachſen entſtehender Reichthum. — Die Liebe εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας verhält ſich wie 2 Petr. 1, 7. die brüderliche Liebe und die allgemeine Liebe. [Vergl. 1 Theſſ. 4, 9.] Bei dem καθάπερ καὶ ἡμεῖς kann nicht πλεονάσαι ergänzt werden, ſondern ἀγάπην ἔχομεν. — V. 13. Das Wachsthum in der Liebe hat dann die Folge, die Herzen in der Heiligung zu befeſtigen, ähnlich, wie es 2 Theſſ. 2, 16. 17. dargeſtellt wird. Die Verbindung ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ verknüpft die negative und die poſitive Seite. [Über ἁγιωσύνη vergl. Röm. 1, 4. 2 Kor. 7, 1.

*) Die Worte: αὐτὸς ὁ Θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς, ſind allerdings entſcheidend dafür, daß Gebete an den Sohn, auch wenn ſie ſich auf äußere Verhältniſſe beziehen, nicht unſtatthaft ſind. Aber ſchon der Umſtand, daß dergleichen im N. T. nicht weiter vorkommt, und ſodann die ganze Glaubensanalogie ſprechen doch entſchieden dagegen, häufig oder gar vorherrſchend und faſt ausſchließlich auch in allen äußern Vorkommenheiten zum Heiland zu beten, wie es in der Brüdergemeine geſchieht. Die ganze alte Kirche kennt keine Gebete zu Chriſtus, welche aufs Äußere Beziehung hätten. Wenn daher nicht ſelten Anfänger im Glaubensleben ungewiß zu ſeyn bekennen, ob ſie ihr Gebet an den Vater, oder an den Sohn, oder auch wohl an den h. Geiſt richten ſollen; ſo iſt als allgemeine Norm nach dem richtig verſtandenen Trinitätsverhältniß anzunehmen, daß die äußern Verhältniſſe im Gebet an den Vater vorgetragen, die religiös-ſittlichen Beziehungen aber dem Sohne und h. Geiſt dargelegt werden müſſen, oder endlich, daß man ſich alles vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiſte erbitte.

:zeichnet den Proceß des Heiligwerdens, deſſen Reſultat der
ιός iſt. 1 Theſſ. 4, 3.] Beides gilt aber nicht von einer
keit vor blöden Menſchenaugen, ſondern von einer ſolchen,
3 vor Gottes Augen iſt. Eine ſolche abſolute Heiligkeit
t dem Gläubigen zu nach ſeinem neuen Menſchen, dem
us in uns, der hienieden verborgen iſt, aber offenbar wird
Tage der Erſcheinung des Herrn. Daher der Zuſatz ἐν τῇ
σίᾳ κ. τ. λ., ähnlich wie 5, 23. Über den dogmatiſchen
des Ausdrucks und die parallelen Formeln vergl. die Be=
ngen zu Mt. 24, 1. — Der Ausdruck ἅγιοι kann unleug=
Engel" bedeuten, nach Analogie des hebr. קְדֹשִׁים Pſ. 89, 6.
r. 14, 5. Dan. 4, 10. 8, 13. 14, 20. Auch werden bei
arouſie Chriſti Engel als ihn begleitend genannt, Mt. 16,
25, 31. 2 Theſſ. 1, 7. Jud. V. 14. Doch erwecken der
αὐτοῦ und die Bezeichnung der Geſammtheit [μετὰ πάντων]
Meinung, daß hier die früher vollendeten Gläubigen als die
iter Chriſti bei ſeiner Erſcheinung gedacht ſeyn mögen, denn
ngel heißen nie Chriſti Engel, noch iſt denkbar, daß alle
liſchen Heerſchaaren ihn begleiten, wohl aber alle Gläubigen.
werden aber über dieſen Punkt erſt ſpäter [vergl. zu 4, 16.]
äher erklären können, wo wir die Anſichten Pauli über die
Dinge im Zuſammenhange betrachten. — Das ἀμήν, wel=
dieſe Stelle in einigen Codd. ſchließt, iſt wohl nur aus litur=
m Gebrauch in den Text gekommen.

II.

Zweiter Theil.

(4, 1—5, 28.)

§. 4. Ermahnungen zu einem heiligen Lebe

(4, 1—12.)

Nach der Bitte, daß Gott die Theſſalonicher durch ſeinen G
mit Liebe erfüllen wolle, wendet ſich der Apoſtel nun auch an
ſelbſt und fordert ſie auf, das Ihre zu thun im Werke der
ligung, ſo daß auch hier die menſchliche Thätigkeit nicht durch
göttliche vernichtet, ſondern angeregt erſcheint. Als Regel
ihren gottgefälligen Wandel beruft ſich nun aber Paulus auf
von ihm bei ſeiner perſönlichen Anweſenheit ihnen gegebenen
ſchriften. Wir dürfen natürlich vorausſetzen, daß die folgen
Ermahnungen nur eine Wiederholung derſelben enthalten, d
ſie halten ſich ganz im Allgemeinen und es iſt kaum denkbar,
der Apoſtel in der kurzen Zeit ſeiner Anweſenheit über das
gemeine hinaus gehen konnte. (V. 1. λοιπὸν, adverbialiſch
braucht, hatten wir ſchon 2 Kor. 13, 11. Galat. 6, 17. Ep
6, 10. Phil. 3, 1. 4, 8. In dem Ausdruck kündigt ſich ſ
die Tendenz des zum Schlußeilens an. Die Lesart des text.
τὸ λοιπὸν muß aus äußern Gründen dem λοιπὸν nachſtehen.
Die Stellung der Worte iſt in ſofern nicht ganz genau, als
ἵνα περισσεύητε μᾶλλον ſich unmittelbar an ἐρωτῶμεν ὑμᾶς
παρακαλοῦμεν anſchließen ſollte, auch hätte dem καθὼς ein οὕ
entſprechen ſollen. Zwar haben BDEFG ἵνα vor καθὼς π
λάβετε, und Lachmann hat es ſogar in den Text geſetzt, a
aller Wahrſcheinlichkeit nach iſt dies nur eine Correctur der ſch

gern urſprünglichen Lesart. Dagegen hat Lachmann mit vol-
m Recht auf die Auctorität von ABDEFG nach ἀρέσκειν
ῷ den im text. rec. fehlenden Zuſatz: καθὼς καὶ περιπατεῖτε,
ufgenommen. Der Apoſtel erkennt ihren chriſtlichen Wandel an,
mahnt ſie aber in der Sorgfalt und Treue, womit ſie ihr Le-
en führen, noch zu wachſen. — V. 2. Den Ausdruck παραγγε-
ία „Verordnung, Vorſchrift" finden wir noch Apoſtelgeſch. 5, 28.
6, 24. 1 Tim. 1, 5. 18. — Der Zuſatz διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ
ll Paulus als bevollmächtigt zur Publication ſittlicher Verordnun-
en darſtellen, als nemlich durch Jeſus mit der apoſtoliſchen Macht-
ollkommenheit bekleidet.)

3—5. Auf dieſe allgemeine Ermahnung läßt der Apoſtel
un die ſpeciellen ſittlichen Vorſchriften folgen, und zwar zunächſt
e zur geſchlechtlichen Reinheit und Keuſchheit (V. 3—8.).
ie Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur überhaupt, welche die
erſuchungen in dieſem Punkte beſondets gefährlich macht, und
e Verſunkenheit der Heidenwelt in Wolluſtſünden, die auch vor-
gsweiſe in Theſſalonich im Schwange gingen, insbeſondere,
ßen den Apoſtel dieſe Ermahnung mit Recht in den Vorder-
und ſtellen. Der ἁγιασμὸς „der Zuſtand des Heiligſeyns" iſt
er in ſpeciellem Sinn als „Keuſchheit" zu faſſen, wie es auch
öm. 6, 19. 1 Tim. 2, 15. gebraucht wird. Der eigentliche
usdruck dafür iſt ἁγνεία 1 Tim. 4, 12. 5, 2. Als wahre in-
re Keuſchheit gedacht, iſt dieſelbe aber mit allgemeiner ſittlicher
einheit nothwendig verbunden, daraus geht die Berechtigung zu
lcher ſpeciellen Anwendung des Wortes hervor. Die Keuſchheit
ſchreibt nun aber Paulus erſtlich negativ als Enthaltung von allen
ſchlechtlich unreinen Handlungen (πορνεία im weiteſten Sinn
faßt), ſodann poſitiv als Beherrſchung des Leibes in Keuſchheit
d Ehre. Der Leib erſcheint auch hier nach chriſtlicher Grund-
ſicht nicht als ein Kerker der Seele, ſondern als ihr heiliges
rgan, das wie die Seele ſelbſt rein und ſauber bewahrt wer-
n muß, um ein Tempel des h. Geiſtes zu werden. (Vergl.
e Bemerkungen zu 1 Kor. 6, 15—20.) Der Gegenſatz des
ἅσθαι σκεῦος ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ iſt κτᾶσθαι ἐν πάθει ἐπι-
μίας. In dieſem Ausdruck iſt die ἐπιθυμία als eine verderb-
h auf den Menſchen einwirkende Kraft aufgefaßt; er darf ſich
r leidend, d. h. receptiv, gegen den h. Geiſt Gottes verhalten,

gegen alles Sündliche und Natürliche ſoll er herrſchend und ſomit abwehrend daſtehen. (Vergl. darüber beſonders 1 Petr. 2, 11.) Dieſe einfache, dem Zuſammenhange der Stelle durchaus angemeſſene, Faſſung der Worte iſt ſchon von Chryſoſtomus, Theodoret und andern griechiſchen Kirchenvätern, im Abendlande von Tertullian, Ambroſiaſter und Pelagius, dann von Calvin, Beza, Grotius, Clericus, ſpäter von Baumgarten, Flatt, Pelt vertheidigt. In der That hat der Gebrauch von σκεῦος = בְּלִי vom σῶμα keine Schwierigkeit. Auch Philo bedient ſich mehrere Male des Ausdrucks ἀγγεῖον τῆς ψυχῆς, (de migr. Abr. p. 418. Quod deterior pot. insid. p. 186.) im N. T. iſt 2 Kor. 4, 7. entſcheidend. Schott meint zwar, es müſſe zu σκεῦος, wenn es den Leib bezeichnen ſolle, πνεύματος oder ψυχῆς hinzugeſetzt ſeyn. Allein 2 Kor. 4, 7. zeigt, daß dies nicht nöthig iſt, wo der Zuſammenhang den Sinn des Wortes hinlänglich klar macht. Überdies liegt aber im Grunde ein ſolcher Zuſatz auch in dem ἑαυτοῦ, dadurch wird die Ichheit, die ψυχή, von dem σκεῦος unterſchieden und dieſes als jener angehörig bezeichnet. Die einzige Schwierigkeit, die ſich bei unſerer Erklärung zu ergeben ſcheint, liegt in dem κτᾶσθαι. Im Präſens heißt dieſes Wort nemlich „erwerben," im Perfect allein „beſitzen," d. i. ſich erworben haben. Nun ſcheint aber unpaſſend von einem „Erwerben" des Körpers zu ſprechen, da er dem Menſchen angeboren iſt. Allein wenn auch die Subſtanz des Körpers dem Menſchen angeboren iſt, ſo doch nicht die Herrſchaft über den Körper. Durch dieſe Herrſchaft wird aber erſt der Körper ein wahres σκεῦος, ein brauchbares Organ für die Seele. Man kann daher die Ausdrücke paſſend ſo auffaſſen: „jeder wiſſe, d. h. jeder lerne, durch Übung und Erfahrung, ſeinen Leib als wahres Werkzeug der Seele zu leiten und zu beherrſchen, nicht aber ihn einer wilden Gewalt der Leidenſchaft zu überlaſſen." So erklärt ſchon ganz richtig Chryſoſtomus z. d. St. in den Worten: ἆρα ἡμεῖς αὐτὸ (τὸ σκεῦος κτώμεθα, ὅταν μένῃ καθαρὸν καὶ ἔστιν ἐν ἁγιασμῷ, ὅταν δὲ ἀκάθαρτον, ἁμαρτία sc. κτᾶται αὐτό. — In Vergleich mit dieſer einzig zuläſſigen Erklärung unſerer Stelle müſſen andere Auffaſſungen derſelben entſchieden zurücktreten. Zuerſt die von Erasmus Schmid vertheidigte, daß σκεῦος gleich dem lat. vas für das männliche Geſchlechtsglied

ſtehe. Wenn nemlich gleich σκεῦος bei Profanſchriftſtellern ſo vorkommt (vergl. Aelian. hist. anim. XVII. 11.), ſo kennt doch die h. Schrift dieſen Gebrauch nicht, und überdies berechtigt im Zuſammenhange nichts zu ſolcher Annahme. Sodann aber haben ſehr angeſehene Ausleger, nach dem Vorgange Auguſtin's, Schöttgen, Wetſtein, Koppe, Schott, σκεῦος von der Frau verſtehen wollen, die nach orientaliſcher Betrachtungsweiſe als Werkzeug des Mannes angeſehen wird, als כְּלִי oder Chald. als מָאן Daniel 5, 2. 3. 23. Hiernach heißt denn 1 Petr. 3, 7. die Frau σκεῦος ἀσθενέστερον. Allein gegen die Anwendung dieſer Bedeutung in unſerer Stelle ſpricht die ganz allgemeine Faſſung der Ermahnung. Sich der πορνεία zu enthalten, geht nicht bloß die Männer, ſondern eben ſo ſehr die Frauen an, wenn man aber σκεῦος von der Frau erklärt, bezöge ſich das ἕκαστος ὑμῶν bloß auf die Männer, und ſelbſt unter dieſen bloß auf die in der Ehe Lebenden, mit Ausſchluß der Unverheiratheten und Wittwer, was offenbar zu der Allgemeinheit des Ausdrucks nicht paßt. In dem Gebrauch des κτᾶσθαι kann man auch keine Unterſtützung für dieſe Anſicht ſuchen, denn κτᾶσθαι γυναῖκα heißt zwar „heirathen" (Ruth 4, 10. Sir. 36, 29.), aber nicht „verheirathet ſeyn, in der Ehe leben," welche Bedeutung der Zuſammenhang hier erfordern würde. (V. 4. bildet τιμὴ den Gegenſatz mit ἀτιμία, es entſpricht hier unſerm „Ehrbarkeit." Die Lesart ἀτιμίας für ἐπιθυμίας iſt wohl nur aus der Parallele Röm. 1, 26. hierher in den Text gekommen. — V. 5. Das καὶ nach καθάπερ iſt ähnlich wie 4, 13., daraus zu erklären, daß Paulus an diejenigen Juden oder Chriſten denkt, die die böſe Luſt in ſich herrſchen laſſen; dieſe, fährt er fort, handeln ſo, wie auch die Heiden, ſie ſtellen ſich alſo den Heiden gleich, verleugnen die ihnen gewordene Erkenntniß des wahren Gottes, welche die Heiden nicht einmal haben, und erſcheinen in ſofern noch ſtrafbarer als jene.)

6. 7. Daß hier in den beiden Verſen nicht etwa eine ganz neue, von der frühern verſchiedene, Vorſchrift und Warnung, wie die vor dem Geiz wäre, enthalten ſeyn kann, das zeigt klar die Verbindung von V. 7. mit V. 6., wodurch die Berufung der Chriſten zur Keuſchheit (ἁγιασμὸς wie V. 3.), nicht zur ἀκαθαρσία, durch γὰρ an das Vorhergehende angeſchloſſen wird. Hier aber ἀκαθαρσία anders als von geſchlechtlicher Unreinheit zu ver-

ſtehen, iſt entſchieden unſtatthaft; dann kann aber V. 6. nicht wohl mit etwas ganz Fremdartigem dazwiſchen treten, um ſo weniger, als die Infinitive ὑπερβαίνειν und πλεονεκτεῖν ſich deutlich an das τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ Θεοῦ anſchließen, alſo mit dem ἀπέχεσθαι und εἰδέναι κτᾶσθαι coordinirt ſtehen. Der Begriff des ὑπερβαίνειν iſt nun ſo allgemein, daß dieſer keine Schwierigkeit bei Beziehung von V. 6. auf die geſchlechtlichen Verhältniſſe bildet; er bezeichnet nemlich mit oder ohne νόμος „das ſündliche Übertreten des Geſetzes, im Hebr. עָבַר und הִתְעַבֵּר was Symmachus, Aquila und Theodotion in der Stelle Sprichw. 20, 2. durch ὑπερβαίνειν geben, während die LXX. παροξύνειν überſetzen. Aber das zweite Verbum πλεονεκτεῖν ſcheint freilich dem nächſten Wortſinn nach für die Annahme des Origines zu ſprechen, der auch Grotius, Roſenmüller, Koppe, Flatt ſich angeſchloſſen haben, daß V. 6. eine Warnung vor dem Geiz und beſonders vor dem Übervortheilen im Handel enthalte. Indeß bildet für dieſe Erklärung das ἐν τῷ πράγματι wieder eine große Schwierigkeit, abgeſehen von den ſchon berührten Bedenklichkeiten, die ſich aus dem Verhältniß von V. 7. zu V. 6. gegen dieſelbe ergeben. Nemlich πρᾶγμα heißt nicht etwa „Handel und Wandel," wie Grotius will, ſondern πραγματεία. Dann macht der Artikel großes Bedenken. Zwar hat man τῷ, d. i. τινι, conjecturiren wollen, aber der Umſtand, daß keine Handſchrift den Artikel wegläßt, ſpricht hinlänglich für die Urſprünglichkeit deſſelben. Alles wird aber verſtändlich, wenn wir mit den griechiſchen Vätern Chryſoſtomus, Theodoret u. A., dann Wetſtein, Baumgarten, Pelt, Schott, πλεονεκτεῖν in bildlichem Sinn nehmen, und das Ganze von dem Ehebruch, von dem habſüchtigen Eingreifen in den Beſitz des Bruders, alſo von dem Verführen ſeiner Gattin verſtehen, denn an unnatürliche Wolluſtſünden zu denken, dafür liegt gar kein Grund vor. Die Worte ἐν τῷ πράγματι heißen dann ganz einfach „in der Sache, von der hier die Rede iſt." Dieſe Faſſung des πλεονεκτεῖν empfiehlt ſich um ſo mehr, da, wie wir zu Epheſ. 4, 19. 5, 3. 5. ſahen, Paulus auch ſonſt πλεονεξία von Sünden des Fleiſches gebraucht. — Die zweite Hälfte von V. 6. enthält noch eine Verſtärkung der Ermahnung zur Keuſchheit, durch die Erinnerung, daß Gott alle Wolluſtſünden ſtraft, was zu bemerken für die Griechen,

elche dieſe Verhältniſſe ſehr leicht behandelten, keinesweges über-
üſſig war. Paulus bemerkt daher auch, daß er ihnen die
trafbarkeit dieſer Thaten ſchon früher dargelegt habe. V. 6.
δικος, Rächer. Sir. 30, 6. Röm. 13, 4. — Die Form προ-
ήαμεν, welche der text. rec. hat, iſt freilich bei dem Compoſi-
um ungewöhnlich, aber eben deshalb verdient ſie den Vorzug,
mal da auch die kritiſchen Auctoritäten ſie vorzugsweiſe begün-
igen. — Διαμαρτύρεσθαι = μαρτύρεσθαι vergl. 2, 12. —
. 7. iſt ἐπὶ und ἐν ſo zu faſſen, daß ἐπὶ „auf" das Object der
erpflichtung bezeichnet, ἐν dagegen den bleibenden Zuſtand
r Keuſchheit, in dem die Chriſten leben ſollen, ſo daß die
Worte ſo umſchrieben werden können: der heilige Gott berief uns
icht auf die Unreinheit, d. h. daß wir mit ſeinem Willen ihr
ienen ſollten, ſondern daß wir in der Keuſchheit ſeyn und blei-
en mögten.)

8. Paulus beſchließt dieſe ernſte Ermahnung mit der Be-
erkung, wodurch V. 7. ergänzt wird, daß jeder dieſelbe Verach-
nde Gott ſelbſt verachte, weil ſie nemlich von ihm herrührt, in-
em er ſowohl durch den Apoſtel wirkt, als auch allen Chriſten
en h. Geiſt giebt, der zur Keuſchheit antreibt. (Τοιγαροῦν das
erſtärkte τοιγάρ. Hebr. 12, 1. — Ἀθετεῖν hat ſelten einen Ac-
uſativ der Perſon bei ſich, ſondern gewöhnlich der Sache [Mr.
, 9. 1 Tim. 5, 12.]. Mit jenem verbunden iſt es „verachten,"
alat. 2, 21. — Über die ſtrenge Faſſung von οὐκ — ἀλλὰ vergl.
iner's Gr. S. 464. über unſere Stelle; es iſt nicht zu über-
etzen: nicht ſowohl Menſchen, als Gott, vielmehr ſoll aller Nach-
uck bloß auf Gott und ſeine Verwerfung gelegt werden. —
achmann lieſt τὸν διδόντα für τὸν καὶ δόντα, es iſt aber
chſt unwahrſcheinlich, daß das καὶ hinzugeſetzt ſeyn ſollte, wenn
urſprünglich fehlte. Die Auslaſſung erklärt ſich dagegen leicht,
ſonders bei der Lesart εἰς ἡμᾶς, wozu es gar nicht paſſen will.
ndeß iſt aus äußern und innern Gründen die Lesart εἰς ὑμᾶς
rzuziehen. Es wird nemlich der Gedanke des Verſes dadurch
deutend geſchärft, wenn der Sinn dieſer iſt: wer dieſe Vorſchrift
r Keuſchheit verachtet, verachtet Gott ſelbſt, denn der giebt ſie,
cht bloß durch uns, die geiſterfüllten Apoſtel, ſondern auch da-
rch, daß er euch ſelbſt den h. Geiſt, d. i. die Gabe der Prüfung
d Einſicht in göttliche Dinge, nebſt der Kraft, Gottes Gebote

zu halten, gab; ſie ſind alſo auch in dieſer Hinſicht Θεοδίδ
wie ſie gleich V. 9. mit Rückſicht auf die Bruderliebe heiß

9. 10. An die erſte Mahnung zur Keuſchheit (V. 3
ſchließt ſich nun die zweite zur Liebe (V. 9—12.), ſowol
Bruderliebe, als auch zur allgemeinen Liebe. Zwar ſchei
als ob V. 11. ganz etwas anderes einträte, nemlich die E
nung zur Arbeitſamkeit; allein dieſe tritt nicht ſelbſtſtändi
ſondern nur verhüllt; nemlich deshalb, ſagt Paulus, ſoll
arbeiten, um den Nichtchriſten keinen Anſtoß zu geben. Die
iſt es demnach, deren Ausübung gegen Chriſten und Nichtc
in dem ganzen Abſatz (V. 9—12.) empfohlen wird. In
hung auf die Bruderliebe erkennt nun der Apoſtel die St
der Theſſalonicher ganz an und bezieht ſich deshalb auf das,
ſie allen Brüdern in Macedonien gethan haben. Was hierm
ein Liebesdienſt gemeint iſt, iſt uns nicht näher bekannt. Al
innern Grund dieſer ihrer treuen Liebesübung, welche alle n
Belehrung darüber unnöthig macht, giebt Paulus an, d
Θεοδίδακτοι ſind, d. h. (nach V. 8.) daß ihnen der h.
gegeben iſt, denn wo dieſer iſt, da lehrt er auch, und
lehrt, da ſchafft er auch die Ausübung. (V. 9. ziehen wi
Lachmann ἔχομεν dem ἔχετε vor, nach ACE und ande
ctoritäten. Die erſte Perſon bildet nemlich einen reinern Geg
mit dem Θεοδίδακτοι, „wo Gott lehrt, will der Apoſtel
da kann ich ſchweigen.“ [Man vergl. zu Joh. 6, 45., w
διδακτοὶ τοῦ Θεοῦ findet, und zu Joh. 14, 26.] — In
εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους liegt die Andeutung, daß Gott, d
Liebe iſt, auch alles lieben lehrt.)

11. 12. Nur das Eine bittet der Apoſtel, nicht ſteh
bleiben in dem, was ſie ſchon haben, ſondern zuzunehmen i
Liebe, namentlich die Bruderliebe auszudehnen zur allge
Liebe, πρὸς τοὺς ἔξω. (Vergl. zu 1 Kor. 5, 12. Kol. 4
Dieſe allgemeine Liebe ſollen ſie nun nach der hier geg
Darſtellung nicht ſowohl poſitiv üben, was die Geſchiedenhe
Gläubigen und Ungläubigen weniger zuläßt, als negativ, n
dadurch, daß ſie allen Anſtoß vermeiden, daß ſie den Nichtc
keinen Anlaß geben, an den Bekennern des Evangeliums
zu tadeln. Dergleichen war nun vermuthlich ſchon
Theſſalonich vorgekommen, wiewohl, wie es ſch

, 1.), aus andern Gründen als ſpäter, da Paulus den zweiten Brief hrieb (2 Theſſ. 3, 10 ff.); das hebt Paulus daher mit Beziehung auf ine mündlichen Vorſchriften nach ſeiner Weisheit beſonders heraus, nd legt es ſeinen Leſern ſo in der ſchonendſten Form ans Herz. V. 11. über φιλοτιμεῖσθαι „mit Eifer etwas erſtreben," vergl. u Röm. 15, 20. 2 Kor. 5, 9. — Das ἡσυχάζειν findet ſeine rklärung aus der Parallelſtelle 2 Theſſ. 3, 11. 12. Es bildet ämlich den Gegenſatz mit der unruhigen geiſtlichen Geſchäftigkeit, n welche die Theſſalonicher durch ihre äußerliche Auffaſſung der ehre von der Wiederkunft Chriſti hineingerathen waren; es iſt alſo u faſſen: „ſich ruhig verhalten, bei dem befohlenen Berufskreiſe leiben." Das folgende πράσσειν τὰ ἴδια = τὰ ἑαυτῶν drückt enſelben Gedanken poſitiv aus, den das ἡσυχάζειν negativ aus- richt, es ſteht nemlich entgegen dem ſich mit fremden Angelegen- eiten einlaſſen. — Das folgende ἰδίαις iſt nach der Auctorität on BDEFG mit Lachmann zu löſchen. Aus der Ermahnung, it den Händen zu arbeiten, ſehen wir, daß wenigſtens die Mehrzahl der Chriſten in Theſſalonich dem Handwerkerſtande an- hörte. — V. 12. εὐσχημόνως, honeste, ehrbar, ohne gerechten nſtoß zu geben. Röm. 13, 13. 1 Kor. 14, 40. — Μηδενός iſt aſculiniſch zu faſſen, in dem Sinne: „damit nicht Andere für ich arbeiten müſſen."

§. 5. Belehrungen über die Zukunft Chriſti. (4, 13—5, 11.)

Wie wir ſchon in der Einleitung zu den Briefen an die heſſalonicher bemerkten, war den dortigen Chriſten die Lehre von er Wiederkunft Chriſti zum Reiche Gottes beſonders wichtig ge- orden. Als ehemaligen Heiden mogte ihnen dieſer Ideenkreis s daher ganz fremd geweſen ſeyn; das Neue und Ergreifende erſelben bemächtigte ſich deshalb ihrer beweglichen helleniſchen hantaſie und drohten ſie in ſchwärmeriſche Verirrungen zu ürzen. Bei der Abfaſſung des erſten Briefes hatte übrigens aulus erſt von einem Mißverſtändniß Kunde, welches er hier . 13—18. berichtigt. Die Äußerungen 5, 1—3. deuten noch cht darauf hin, daß Paulus beſorgte, die Theſſalonicher mögten

ſich auch in Zeitbeſtimmungen der Wiederkunft des Herrn einlaſſen, was indeß doch ſpäter geſchah, wie der zweite Brief zeigt. Das zunächſt in Rede kommende Mißverſtändniß beſtand aber darin, daß man in Theſſalonich glaubte, nur die bei Chriſti Wiederkunft auf Erden Lebenden würden Theil am Reiche Gottes haben; dies erregte Sorge wegen der Verſtorbenen, als gingen dieſe des Reiches Gottes verluſtig. Nicht in ſofern, wie Koppe meinte, als hätten ſie ganz an der Auferſtehung der Todten gezweifelt, das geſchah nur von Gnoſtikern (2 Tim. 2, 18.), von denen wir keine Spur in Theſſalonich antreffen. Sie ſcheinen vielmehr von der erſten Auferſtehung und ihrem Verhältniß zur allgemeinen nicht gehörig unterrichtet geweſen zu ſeyn. Sie dachten ſich, wie die folgende Mittheilung Pauli deutlich zeigt, daß nur die bei Chriſti Wiederkunft im Leben Angetroffenen mit ihm in ſein Reich eingehen würden, die Verſtorbenen, dachten ſie alſo, würden erſt bei der allgemeinen Auferſtehung der Todten nach dem Reiche Gottes ins Leben zurückkehren und ſomit der Seligkeit im Reiche Gottes verluſtig gehen. Dieſem Irrthum ſetzt Paulus nun die Mittheilung entgegen, daß die gläubig Verſtorbenen vor der allgemeinen Auferſtehung auferſtehen würden und demnach die bei der Zukunft Chriſti Lebenden jenen nicht vorauskommen könnten. Hieraus folgt denn, daß der Apoſtel Paulus in ſeinen eſchatologiſchen Anſichten die zwei Grundanſichten der jüdiſchen Theologie, eben ſo wie die andern Schriften des N. T., ſich angeeignet hat, was auch 2 Theſſ. 2. noch mehr beſtätigt, nemlich erſtlich die Unterſcheidung einer doppelten Auferſtehung, einer der Gerechten oder Gläubigen, und der allgemeinen, wozu die Bemerkungen im Comm. zu Lc. 14, 14. Joh. 5, 25 ff. Apoſtelgeſch. 24, 15. 1 Kor. 15, 22. 23. und vor allen Offenb. 20, 5 ff. 21, 1 ff. zu vergleichen ſind; ſodann die Annahme eines Reiches Gottes auf Erden, des ſogenannten tauſendjährigen Reiches. Zwar aus dem Ausdrucke *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* oder *Χριστοῦ* läßt ſich bei Paulus nichts Sicheres ſchließen, denn er braucht denſelben, wie es auch in den Evangelien (vergl. zu Mt. 3, 2.) und den andern Büchern des N. T. geſchieht, ſo umfaſſend, daß er mit dem irdiſchen Reiche zugleich auch immer die Ewigkeit darunter mit befaßt, wie ſich denn von ſelbſt verſteht, daß, wer am Reiche Gottes Theil hat, auch die ewige Seligkeit genießt, weil im Reiche Gottes kein

all mehr ſeyn kann; aber nicht umgekehrt hat auch jeder, der
; wird, Theil am Reiche Gottes (vergl. Röm. 14, 17. 1 Kor.
11. 20. 6, 9. 10. 15, 24. 50. Galat. 5, 21. Epheſ. 5, 5.
. 1, 13. 1 Theſſ. 2, 12. 2 Theſſ. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18.).
mals braucht aber der Apoſtel den Ausdruck *βασιλεία τ. Θ.* ſo,
er darunter bloß die Ewigkeit mit Ausſchluß des irdiſchen
ches verſteht; will er dies ausdrücken, ſo bedient er ſich dafür
Worte *σωτηρία, σώζεσθαι.* Die einzige Stelle in den Pau-
ſchen Briefen, in der es ſo ſcheinen kann, als wenn *βασιλεία*
Θ. die Ewigkeit allein ohne das Reich Gottes bezeichnete, iſt
im. 4, 18., wo das Epitheton *ἐπουράνιος* gebraucht wird.
ein das Reich Gottes heißt hier nicht in ſofern himmliſch, als
ulus es ſich im Himmel denkt, ſondern in ſofern es himmli-
r Natur iſt, die irdiſchen Verhältniſſe himmliſch macht. Der
druck *ἐπίγειος* kommt natürlich nicht vor, weil derſelbe Miß-
ſtändniſſe erregen müßte. Die Juden irrten eben darin in ihrer
ſt richtigen Lehre, daß ſie das Reich des Meſſias irdiſch dach-
, und zwar ſo, daß ſtatt der jetzt herrſchenden Heiden in dem-
en die Juden herrſchen und die Heiden dienen würden. Wenn
Beſſergeſinnten unter ihnen, welche mehr den reinen Belehrungen
A. T. als den entſtellten Anſichten der Rabbinen folgten, auf die
lichen Umgeſtaltungen, das Herrſchen von Gerechtigkeit, Wahr-
t, Liebe im Reiche Gottes willig anerkannten; ſo herrſchte doch
h bei ihnen der Blick auf die äußere Seite zu entſchieden vor.
ber vermogten nur ſo Wenige in Chriſto und den Seinen den
im des Reiches Gottes anzuerkennen. (V. 13. vergl. über *οὐ*
λομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν Röm. 1, 13. 1 Kor. 10, 1. 12, 1. 2 Kor.
8. — Lachmann hat nach der Auctorität von AB die Lesart
μωμένων vorgezogen, und in der That ſpricht dafür, daß die
rfectform *κεκοιμημένων* ſo herrſchend iſt im N. T., daß ſich
hl denken läßt, daß man dieſe hineingeſetzt hat, wo man ſie
ht fand. Schon der Name weiſt auf ein dereinſtiges Erwachen
s dem Todesſchlummer hin. — *Ἵνα μὴ λυπῆσθε* sc. *περὶ αὐ-*
, als gingen ſie des Reiches Gottes verluſtig. — Über *καὶ*
καθὼς vergl. zu 4, 5. — *Οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα,*
i. die Heiden; allerdings trauern dieſe in einem andern Sinne
r ihre Entſchlafenen, nemlich als ſolche, die den Tod für Ver-

nichtung halten; Paulus will aber eben durch dieſe ſtarke Vergleichung das ganz Unſtatthafte ſolcher Betrübniß hervorheben.

14. Zuerſt ſpricht nun Paulus zur Beruhigung ſeiner Leſer aus, daß die großen Ereigniſſe des Lebens Jeſu, des Repräſentanten der ganzen Menſchheit, auch Bürgſchaft dafür gäben, daß Gott die Entſchlafenen auferwecken werde, denn auch ſie ſind ja die Seinigen, wie die Lebenden. Dieſe Argumentation hat offenbar nur dann Beweiskraft, wenn die κοιμώμενοι (V. 13.) Gläubige ſind. Wer ohne den Glauben an Chriſtus ſtarb, hatte natürlich in keinem Fall Anſpruch auf die Theilnahme am Reiche Gottes, aber auf die gläubig Verſtorbenen geht auch das ganze Werk Chriſti, der Segen ſeines Todes, wie ſeiner Auferſtehung über. Dies konnte nun allerdings dem Buchſtaben nach ſo verſtanden werden, wie Koppe es aufgefaßt hat, als hätten die Theſſalonicher überhaupt an der Auferſtehung gezweifelt. Allein faßt man nur dieſe Stelle im Zuſammenhange mit der ganzen Argumentation, beſonders dem Übergange von V. 16. zu V. 17., auf, ſo iſt unverkennbar, daß nur die erſte Auferſtehung, die der Gerechten, gemeint iſt, die im vollſten Sinne des Wortes eine ἀνάστασις εἰς ζωήν iſt. Paulus berückſichtigt in ſeinen Worten gar nicht ein ſolches mögliches Mißverſtändniß ſeiner Worte, weil er wußte, wie lebendig ſeine Leſer an die Auferſtehung überhaupt glaubten. (Die Conſtruction εἰ — οὕτως iſt ungewöhnlich und hart. Mit Storr und Flatt οὕτω an κοιμηθέντας anzuſchließen, in dem Sinn, die alſo [d. i. gläubig] Entſchlafenen, iſt natürlich ganz unſtatthaft. Das οὕτως ſteht beim Anfange des Nachſatzes pleonaſtiſch. Winer's Gr. S. 559. Offenb. 11, 5. iſt οὕτως eben ſo nach εἰ im Nachſatze gebraucht. — Die Verbindung des διὰ τοῦ Ἰησοῦ mit κοιμηθέντας, entweder in dem Sinne „die Entſchlafenen im Glauben an Chriſtus," oder: „zur Zeit Chriſti," ſind als ganz ſprachwidrig von den neueſten Auslegern Pelt und Schott mit Recht aufgegeben; es kann nur mit ἄξει verbunden werden. Freilich erwartet man dann σὺν αὐτῷ, allein auch αὐτῷ erklärt ſich ganz wohl. Nach der gewöhnlichen Darſtellung des N. T. [Joh. 5, 28. 6, 39. 14, 3. 2 Kor. 4, 14. Phil. 3, 21.] erweckt Gott die Menſchen durch Chriſtus und läßt ſie dann allezeit mit dem Herrn ſeyn, wie es gleich im Folgenden V. 17. heißt. In dem ἄξει liegt aber mehr als der bloße Act der Auferweckung, nemlich

ieſer in Verbindung mit dem ſich daran anſchließenden ἁρπάζεσθαι V. 17., wozu man das Nähere vergleiche.)

15. Als gewiſſe geoffenbarte Wahrheit kündigt nun Paulus einen Leſern den Gang der Ereigniſſe genauer an. Zuerſt drückt r ſich V. 15. nur negativ aus, die Lebenden werden den Geſtorenen nicht vorauskommen, d. h. ſie werden nicht allein, ja nicht einmal früher ins Reich Gottes gehen, als jene, ſodann V. 16. 17. giebt er die poſitiven Momente an in der Folge der Ereigniſſe. Am wichtigſten in unſerm Verſe iſt aber das ἡμεῖς vor οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, was ſich V. 17. wiederholt. Daraus geht unverkennbar hervor, daß der Apoſtel für möglich hielt, er und ſeine Zeitgenoſſen könnten die Wiederkunft Chriſti erleben. Dieſe Annahme hat nun aber auch nicht die geringſte Bedenklichkeit. Daß ſie ziemlich unerfüllt geblieben iſt, dieſe Hoffnung des Apoſtels, iſt allerdings richtig; aber Paulus ſelbſt mit allen Apoſteln bekennt auch eben, daß Niemand Zeit oder Stunde wiſſe (vergl. zu 5, 1.), ſelbſt die Engel nicht, auch der Sohn nicht (Mr. 13, 32.), der Herr ſelbſt erklärt, daß der Menſch ſie nicht wiſſen darf (Apoſtelgeſch. 1, 7.), daß aber doch die Wiederkunft zu jeder Zeit als nahe erwartet werden ſoll (vergl. zu Lc. 12, 34 ff. Mt. 24, 4.). Es wäre unſere Stelle alſo nur in dem Falle ſtörend, wenn das τοῦτο λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου auf den Nebenpunkt, der in dem ἡμεῖς οἱ ζῶντες liegt, mit zu beziehen wäre. Hätte nemlich Paulus geſagt: „durch ein Wort des Herrn weiß ich, daß wir noch bei unſerer Lebzeit die Paruſie Chriſti erfahren werden," dann ließe ſich mit Recht aus dem Nichteingetroffenſeyn dieſes Wortes ein nachtheiliger Schluß machen; allein hier bezieht ſich das Wort des Herrn bloß auf den Hauptgedanken, daß die Übrigbleibenden den Entſchlafenen nicht vorkommen werden, nicht aber auf die Nebenbeſtimmung des ἡμεῖς. Paulus ſetzt die Hoffnung, die Zukunft Chriſti zu erleben, als allgemein verbreitet voraus, und redet von ihr aus, ohne über ſie ſelbſt irgend etwas auszuſagen; der Sinn der Worte iſt alſo nur: „wir, die wir hoffen, bis auf die Zukunft Chriſti leben zu bleiben." Ein Mißverſtändniß konnte in dieſer Beziehung deshalb nicht ſtatt haben, weil gleich im Folgenden (5, 1 ff.) auseinandergeſetzt wird, daß man die Zeit nicht wiſſe. Die Verfahrungsweiſe älterer Exegeten freilich, welche meinten, der Apoſtel rede im Plural nur communi-

cativ, ohne wirklich ſagen zu wollen, daß ſie ſelbſt, er und ſeine Leſer, noch lebend ſeyn *könnten* beim Eintritt jener Kataſtrophe, iſt entſchieden zurückzuweiſen. Es ſteht nemlich dieſe Stelle nicht iſolirt da, ſondern alle Schriftſteller des N. T. betrachten Chriſti Zukunft als nahe (1 Kor. 15, 51. 52. 1 Petr. 4, 7. 1 Joh. 2, 18. Jak. 5, 8.); in der That hätte auch die ganze Lehre nicht die mindeſte praktiſche Bedeutung, wenn nicht die Sehnſucht nach der Wiederkunft Chriſti in jedem Augenblick lebendig wäre, ſie alſo auch ſtets für möglich hielte. Erſt gegen Ende ſeines Lebens (Phil. 1, 23.) ſtellte ſich dem Apoſtel die Parouſie Chriſti in weitere Fernen zurück. (Das λέγομεν ἐν λόγῳ = בִּדְבַר, iſt zu erklären: „wir drücken unſere Gedanken in einem Worte des Herrn aus," und dies ſteht dann der bloßen ſubjectiven γνώμη des Apoſtels entgegen. [Vergl. zu 1 Kor. 7, 10. 12. 25.] Es fragt ſich aber, meint Paulus mit dem Worte des Herrn eine unmittelbare Offenbarung, die ihm zu Theil ward, oder einen durch Tradition auf ihn gekommenen Ausſpruch Chriſti, der nun dann entweder in den Evangelien erhalten ſeyn kann oder nicht? Pelt will an die Stelle Mt. 24, 31 ff. gedacht wiſſen, allein der ganz ſpecielle Gedanke unſeres Verſes kommt weder da, noch ſonſt irgendwo vor. Die Berufung auf einen verlornen Ausſpruch Chriſti hat etwas höchſt Prekaires; ich entſcheide mich daher für eine unmittelbare Offenbarung, wie ſie Paulus auch ſonſt, z. B. 1 Kor. 11, 23., in Beziehung auf ſpecielle Momente ſich zuſchreibt. — Das περιλειπόμενοι iſt zu erklären aus der Vorſtellung des die Mehrzahl hinwegraffenden, wenige übriglaſſenden Todes; εἰς, das ſich unmittelbar daran anſchließt, drückt dann den Termin aus, bis auf welchen hin die Lebenden übrig bleiben. — Über οὐ μή, das auch 5, 3. wiederkehrt in der Bedeutung neutiquam, vergl. Winer's Gr. S. 472. und über die folgende Aoriſtform ebendaſ. S. 473. — Hätten die Theſſalonicher an gar keine Auferſtehung geglaubt, dann könnte von keinem φθάνειν der Lebenden die Rede ſeyn, auch müßten ihre Todten dann νεκροὶ heißen, nicht κοιμηθέντες.)

16. Hieran ſchließt ſich dann die poſitive Seite, worauf das Ungegründete der Beſorgniß der Theſſalonicher für ihre gläubig Verſtorbenen hervorgeht. Denn bei Chriſti Wiederkunft werden dieſe *zuerſt* auferſtehen, keiner kann ihnen folglich zuvor-

amen. Das Kommen Chriſti wird ausdrücklich auf ſeine hei-
: Perſönlichkeit und Leiblichkeit ſelbſt bezogen (αὐτὸς ὁ κύριος),
) jede Offenbarung durch bloße Wirkungen ausgeſchloſſen und
ein Herabſteigen vom Himmel dargeſtellt, offenbar mit Be-
ung auf das ἀναληφθῆναι εἰς τὸν οὐρανὸν Apoſtelgeſch. 1, 11.
ß dieſes Herabkommen Chriſti ein ſichtbares, durch ein Zeichen
Menſchenſohnes vorbereitetes ſeyn wird, zeigt Mt. 24, 30.
tlich (zu welcher Stelle man die Bemerkungen im Commentar
gleiche); aber ob der verklärte Erlöſer die Erde betreten, oder
, was V. 17. wahrſcheinlicher machen dürfte, den Menſchen
: zeigen wird, das iſt nirgends in der h. Schrift offen ausge-
ochen. In der Apokalypſe ſchildert die Stelle 19, 12 ff. dieſe
cheinung Chriſti zum tauſendjährigen Reich; auch dort ſcheint
r ebenfalls nur von einem ſich Zeigen Chriſti die Rede zu ſeyn,
n Schreck für die Ungläubigen, zur Freude der Gläubigen. In
ἀπ' οὐρανοῦ iſt der Himmel, die Rechte Gottes, als der
ige Aufenthaltsort Chriſti ſeit der Himmelfahrt bezeichnet (vergl.
Mt. 26, 64.). Wie die Erſcheinung des Herrn vernichtend
die Böſen und ihr Oberhaupt, den Antichriſt, wirken wird,
icht 2 Theſſ. 1, 8. 2, 8. näher aus; übereinſtimmend damit
ch der Herr hier als Heerführer, als himmlicher στρατηγὸς
chrieben. Er kommt nicht allein, ſondern alle ſeine Heiligen
ihm (3, 13.), dieſe bilden gleichſam ſein himmliſches Heer,
ches ihn umringt, ähnlich wie im A. T. Jehovah mit ſeinen
gelheeren erſcheint (1 Moſ. 32, 2.). Völlig übereinſtim-
nd damit iſt die Schilderung der Apokalypſe (Cap. 19.); dem
cheinenden Chriſtus (V. 11—13.) folgt ein himmliſches Heer,
ngethan mit weißer und reiner Seide." (V. 14.) Dieſer Zu-
läßt keinen Zweifel darüber, daß darunter geheiligte Menſchen
verſtehen ſind, denn nach V. 7. 8. iſt reine Seide Bezeich-
ng der Gerechtigkeit der Heiligen. In unſerer Stelle erregt
er der Ausdruck ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου das Bedenken, ob nicht
gel unter dem Heer gemeint ſeyn mögten. (Vergl. zu Mt. 24,
.) Denn wenn gleich Menſchen den Namen von Engeln füh-
können (Mt. 11, 10. Mr. 1, 2. Lc. 7, 27. vergl. mit Mal.
1.), ſo findet ſich doch keine Stelle, wo ein Menſch ἀρχάγγε-
s genannt würde. Zwar iſt, wie wir gleich unten zeigen wer-
, ſehr fraglich und mir nicht wahrſcheinlich, daß ἀρχάγγελος

hier einen Engel bezeichnet, es ſcheint vielmehr Chriſtus darunter verſtanden zu ſeyn. Aber nimmt man auch der druck von einem Engel, ſo folgt daraus nicht, daß das He aus Engeln gebildet wird, vielmehr, da auch Offenb. 1 20, 1. noch Engel genannt werden neben den Menſch ſcheint das Richtigſte, anzunehmen, daß ſowohl die geh Menſchen als auch Engel die Erſcheinung Chriſti begleiten (Vergl. 2 Theſſ. 1, 7. 10. (*Κέλευσμα* nach der Vulg ſprache; attiſch *κέλευμα*, heißt überhaupt Befehl, laute dann beſonders im Kriege der Befehl zum Aufbruch, zum Vergl. Thucyd. II. 92. Sprichw. 30, 27. — Die Ausdr *φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ* ſind als Epexeg *κέλευσμα* zu betrachten. Da alle Signale im Kriege du Tuba gegeben zu werden pflegten, iſt der Ausdruck *σάλπ* wählt zur Bezeichnung der mächtigen, das Weltall durchd den Wirkung, die mit der Erſcheinung Chriſti verbund wird, und durch welche ſowohl die Sammlungen der dann den Gläubigen, als auch die Auferweckung der Entſchlafe wirkt werden wird; äußere phyſiſche Erſcheinung, Er Stürme u. dergl., werden dieſe Wirkung allerdings begleite zunächſt iſt ſie als geiſtiger Natur zu denken. [Vergl. zu 9 7, 31. 1 Kor. 15, 52. und beſonders Offenb. 8, 2.] Der tiv *Θεοῦ* ſoll nicht die Stärke des Tons bezeigen, ſonder als den Urheber des durch die Poſaune gegebenen *κέλ* Die Verbindung *ὁ κύριος καταβήσεται ἐν κελεύσματι, ἐ πιγγι*, ſoll das Dauernde und Begleitende der göttlichen wirkung während der Erſcheinung des Herrn ausdrücken ſteigt in dem Poſaunenton hernieder," d. h. ſo, daß di durchdringende und zum Leben aufrufende Wirkung Gott Herabſteigen dauernd begleitet. — Der mittlere Ausdruck *ἐν ἀρχαγγέλου* bezeichnet den Herrſcher des himmliſchen Heers *ἔρχων στρατιᾶς οὐρανίου* Lc. 2, 13.] als mit ſeiner S daſſelbe befehligend und das *κέλευσμα* gebend. Es fragt ſich beſonders, ſollen wir bei dem Ausdrucke an einen beſtimmt gel denken oder nicht? Man könnte nach Offenb. 12, 7. 10, 13. 12, 1. an den Erzengel Michael denken wollen; da der Artikel fehlt, erſcheint dies als unſtatthaft. Die S eines Erzengels ließ ſich daher ſo faſſen, daß dadurch das

valtige der Stimme bezeichnet würde, wenn man nicht vorziehen will, anzunehmen, daß Chriſtus ſelbſt hier ἀρχάγγελος genannt wird. Dafür ſpricht nemlich der Umſtand, daß Chriſtus hier deutlich als Heerführer der himmliſchen Schaaren auftritt, das κέλευσμα iſt ſein Befehl, die Stimme muß alſo auch ſeine Stimme ſeyn *). Will man einen geſchaffenen Engel verſtehen, ſo geſtaltet ſich die Reihenfolge zu auffallend: ἐν κελεύσματι Χριστοῦ, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, ἐν σάλπιγγι Θεοῦ. Allerdings findet ich nicht weiter, daß Chriſtus ἀρχάγγελος heißt, allein löſt man en Ausdruck nur auf in ſeinen Grundbegriff, ἄρχων τῶν ἀγγέλων, o hat es ja gar kein Bedenken, Chriſtus ſo zu nennen; der Name edeutet nichts anderes als יְהוָה צְבָאוֹת, Jehovah Zebaoth, wodurch Chriſtus als über alle menſchlichen Heerführer unendlich erhaben eſchrieben werden ſoll.)

17. An dieſe Beſchreibung der Erſcheinung Chriſti ſchließt ſich dann das Nähere über das Verhältniß der Entſchlafenen zu den Lebenden an. Der Gang der Ereigniſſe wird nemlich dieſer ſeyn nach der Offenbarung, die dem Apoſtel darüber geworden war: zuerſt werden die Todten in Chriſto auferſtehen, dann die übrigbleibenden Lebenden, (nachdem ſie verwandelt ſind, d. h. en verklärten Leib überkleidet empfangen haben, vergl. zu 1 Kor. 5, 51. 52. 2 Kor. 5, 2—4.) mit dem auferſtandenen Gläubien zum Herrn entrückt werden. Die Lebenden kommen alſo den Entſchlafenen nicht vor (V. 15.), ſondern beide kommen mit einander zum Herrn. Fälſchlich will Schott in dieſem Verſe ἐν Χριστῷ an ἀναστήσονται anſchließen nicht an νεκροί, er meint emlich zur Unterſcheidung einer doppelten Auferſtehung, der der Gerechten und der allgemeinen, jener vor dem Reiche Gottes, dieſer nach demſelben, könne man unſere Stelle deshalb nicht gebrauchen, weil das ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι nicht auf die allgemeine Auferſtehung gehen könne. Das iſt nun allerdings richtig, denn bei den ζῶντες iſt von gar keiner Auferſtehung die Rede, die werden überkleidet (2 Kor. 5, 4 ff.); auf das πρῶτον und ἔπειτα

*) So ſchon richtig Ambroſiaſter: ipse enim Christus Dominus, ſagt er zu dieſer Stelle, voluntate patris quasi primus angelus Dei cum exercitu coelesti, sicut continetur in apocalypsi (cap. 11.), descendet de coelo ad gerendum bellum contra antichristum.

kann folglich auch nichts begründet werden, denn beides, die Auferſtehung und die Entrückung der Lebenden, fällt vor den Anfang des Reiches Gottes; allein es giebt andere Gründe, welche zu der Verbindung οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ zwingen. Wäre nemlich der Sinn der Worte: „die Todten, d. h. alle Verſtorbenen, gute wie böſe, gläubige wie ungläubige, ſtehen durch Chriſti Kraft auf," ſo hätte die ganze Beſorgniß der Theſſalonicher (V. 13.) keinen Grund. Wie hätten ſie wohl fürchten können, ihre Entſchlafenen könnten der Freuden im Reiche Gottes verluſtig gehen; wenn alle Todten bei der Erſcheinung Chriſti auferſtänden, es müßten dann ja auch die ihrigen auferſtehen? Durch dieſe Faſſung würde man alſo zu der gänzlich unſtatthaften Annahme Koppe's getrieben werden, daß die Theſſalonicher an der Auferſtehung überhaupt gezweifelt hätten; ein Zweifel, den Paulus auf ganz andere Weiſe, als es hier geſchieht, würde behandelt haben, wie 1 Kor. 15. zeigt. Die ganze Darſtellung Pauli gewinnt nur Sinn bei der ſchon oben angegebenen Vorausſetzung, daß vom Apoſtel eine doppelte Auferſtehung unterſchieden wird; daß nun die Todten der dortigen chriſtlichen Gemeine bei der allgemeinen Todtenerweckung auch ins Leben zurückkehren würden, das bezweifelte man nicht in Theſſalonich, aber würden ſie erſt dann erweckt, dann würden ſie nothwendig des Reiches Gottes, welches der allgemeinen Auferſtehung vorausging, verluſtig gehen, und daher müßte es ihnen eine Beruhigung gewähren, zu hören, daß die in Chriſto Verſtorbenen ſogar noch vor der Verwandlung oder Überkleidung der Lebenden erweckt werden würden. Wenn demnach dieſe Stelle, wie 1 Kor. 15, 23. 24., unverkennbar für eine doppelte Auferſtehung zeugt, ſo fragt ſich, wen wir unter den νεκροῖς ἐν Χριστῷ zu denken haben; bloß die nach der Himmelfahrt Bekehrten, oder auch die Frommen des A. T.? Die Entſcheidung dieſer Frage hängt beſonders von der Auffaſſung der Stelle Mt. 27, 52. 53. ab. Findet man hier keine Todtenerweckung, ſo muß man annehmen, daß alle wahrhaft an den Meſſias Gläubigen des A. T., ſo wie auch diejenigen, welche bei Chriſti descensus ad inferos das ihnen gepredigte Heil ergriffen (vergl. zu 1 Petr. 3, 18. 4, 6.), mit den verſtorbenen gläubigen Chriſten in der erſten Auferſtehung erweckt werden. Findet man dagegen Mt. 27, 52. 53. die Erweckung [illegible] Gläubigen des A. B., wie wir es thun, ſo iſt bei der erſten

uferſtehung allein die Erweckung der gläubigen Chriſten anzu-
hmen. Nur das πολλὰ σώματα Mt. 27, 53. könnte man
ehr, als es im Comm. zu Mt. 27, 52. 53. geſchehen iſt, urgi-
n und mit der Auferſtehung Chriſti zwar die Erweckung eini-
r frühreifen Naturen des A. T. verbinden, die Maſſe derſelben
er erſt mit den Chriſten vor dem Reiche Gottes auferſtehen laſ-
n. Die Schlußworte von 4, 17. ſind nun aber noch zu be-
achten und ſie erweiſen ſich als beſonders ſchwierig, aber auch
s höchſt einflußreich auf die Lehre von den letzten Dingen. Le-
n wir nemlich in unſerer Stelle bloß: καὶ ἅμα σὺν αὐτοῖς πάν-
τες σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, ſo würden wir nicht anders denken
nnen, als wolle der Apoſtel ſagen, daß die Gläubigen auf die-
r erneuten, zum Paradieſe hergeſtellten Erde (vergl. zu Röm.
17 ff.) mit Chriſto leben und regieren werden. Statt deſſen
den wir aber noch in unſerm Verſe die räthſelhaften Worte:
παγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα.
er Sinn dieſer Worte kann nicht zweifelhaft ſeyn; dem vom
immel herabſchwebenden Erlöſer kommen die Auferſtandenen und
benden (welche beide mit ihrem verklärten Leibe bekleidet zu denken
id) von Wolken getragen, durch plötzliche Kraft der Erde ent-
ckt, in die Luft entgegen und ſind ſo (οὕτω unter dieſen Um-
inden, in den angegebenen Verhältniſſen,) verſammelt bei dem
errn (vergl. über dieſe ἐπισυναγωγὴ ἐπὶ τὸν κύριον 2 Theſſ. 2, 1.),
o nicht auf der Erde, ſondern in höhern Regionen. Das ἁρπά-
ϑαι wird von dem gewaltſamen, plötzlichen Entrücken durch die
aft des Geiſtes gebraucht, vergl. zu 2 Kor. 12, 2. 4. Offenb.
, 5. Die Wolken [d. h. Lichtwolken, vergl. zu Mt. 24, 30.
oſtelgeſch. 1, 7. Offenb. 1, 9. 11, 12. 14, 14.] erſcheinen als
ſichtbaren Media, wodurch dieſe Entrückung vollzogen wird. —
e Formel εἰς ἀπάντησιν = לִקְרַאת findet ſich noch Mt. 25,
6. Apoſtelgeſch. 28, 15.) Aber wie ſollen wir uns dieſes in
Luft Entrücktwerden und Zuſammenſeyn der Gläubigen mit
riſto denken? Dieſe Frage läßt ſich deshalb ſchwer beantworten,
il im ganzen N. T. keine Parallelſtelle Aufklärung über die hier
sgeſprochene Idee ertheilt. An eine Polemik gegen die jüdiſche
re vom irdiſchen Reich iſt in keinem Fall zu denken, weil dieſe
re nothwendige Vorausſetzung zum Verſtändniß der ganzen
rſtellung des Apoſtels in dieſem Abſchnitte iſt. Aus der Lehre

kann folglich auch nichts begründet werden, denn beides, die Auferſtehung und die Entrückung der Lebenden, fällt vor den Anfang des Reiches Gottes; allein es giebt andere Gründe, welche zu der Verbindung οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ zwingen. Wäre nemlich der Sinn der Worte: „die Todten, d. h. alle Verſtorbenen, gute wie böſe, gläubige wie ungläubige, ſtehen durch Chriſti Kraft auf," ſo hätte die ganze Beſorgniß der Theſſalonicher (V. 13.) keinen Grund. Wie hätten ſie wohl fürchten können, ihre Entſchlafenen könnten der Freuden im Reiche Gottes verluſtig gehen; wenn alle Todten bei der Erſcheinung Chriſti auferſtänden, es müßten dann ja auch die ihrigen auferſtehen? Durch dieſe Faſſung würde man alſo zu der gänzlich unſtatthaften Annahme Koppe's getrieben werden, daß die Theſſalonicher an der Auferſtehung überhaupt gezweifelt hätten; ein Zweifel, den Paulus auf ganz andere Weiſe, als es hier geſchieht, würde behandelt haben, wie 1 Kor. 15. zeigt. Die ganze Darſtellung Pauli gewinnt nur Sinn bei der ſchon oben angegebenen Vorausſetzung, daß vom Apoſtel eine doppelte Auferſtehung unterſchieden wird; daß nun die Todten der dortigen chriſtlichen Gemeine bei der allgemeinen Todtenerweckung auch ins Leben zurückkehren würden, das bezweifelte man nicht in Theſſalonich, aber würden ſie erſt dann erweckt, dann würden ſie nothwendig des Reiches Gottes, welches der allgemeinen Auferſtehung vorausging, verluſtig gehen, und daher müßte es ihnen eine Beruhigung gewähren, zu hören, daß die in Chriſto Verſtorbenen ſogar noch vor der Verwandlung oder Überkleidung der Lebenden erweckt werden würden. Wenn demnach dieſe Stelle, wie 1 Kor. 15, 23. 24., unverkennbar für eine doppelte Auferſtehung zeugt, ſo fragt ſich, wen wir unter den νεκροῖς ἐν Χριστῷ zu denken haben; bloß die nach der Himmelfahrt Bekehrten, oder auch die Frommen des A. T.? Die Entſcheidung dieſer Frage hängt beſonders von der Auffaſſung der Stelle Mt. 27, 52. 53. ab. Findet man hier keine Todtenerweckung, ſo muß man annehmen, daß alle wahrhaft an den Meſſias Gläubigen des A. T., ſo wie auch diejenigen, welche bei Chriſti descensus ad inferos das ihnen gepredigte Heil ergriffen (vergl. zu 1 Petr. 3, 18. 4, 6.), mit den verſtorbenen gläubigen Chriſten in der erſten Auferſtehung erweckt werden. Findet man dagegen Mt. 27, 52. 53. die Erweckung der Gläubigen des A. B., wie wir es thun, ſo iſt bei der erſten

S. 359 f. 4. Aufl.) Jene andern Stellen ſollen nemlich ſeyn 1 Kor. 15, 23. 51. 52., in welchen Ufteri eher die Lehre von einer Fortſetzung des Lebens auf dieſer Erde finden zu müſſen glaubt, als die Lehre von einem Leben in einer überirdiſchen Region (im ἐκεῖ), wie ſie 1 Theſſ. 4, 17. ausſpricht. Ferner 2 Kor. 5, 1. 8. oll von einem Leben im Himmel mit dem verklärten Leibe ſprechen (alſo wie 1 Theſſ. 4, 17.), endlich Phil. 1, 23. von einem Seyn bei Chriſto im Himmel ohne Leib. Allein die letztere Stelle ſt zuvörderſt ganz auszuſondern, da ſie vom Zuſtande der Seele ach dem Tode handelt, und durchaus keine Beziehung auf die uferſtehung des Leibes und Chriſti Wiederkunft hat. Was ſodann ie andern Stellen anbetrifft, ſo iſt zwar richtig, daß unſere Stelle m ausdrücklichſten ausſpricht, daß die Auferſtandenen nicht auf er Erde ſelbſt ſeyn werden, aber wie ſchon 2 Kor. 5, 1. 8. ebenalls darauf hindeutet, ſo iſt auch 1 Kor. 15. durchaus nicht dagegen. V. 23. wird nur die Reihenfolge, in der die Auferſtehung eſchieht, angegeben und V. 52. 53. die Verwandlung der zur eit der Parouſie Lebenden beſchrieben, aber ohne eine noch ſo iſe Andeutung, daß ſie nach der Überkleidung auf Erden wohen werden. Die einzige Differenz, welche ſich, wie ſchon früher emerkt ward, findet, beſteht darin, daß der Apoſtel gegen das nde ſeines Lebens die Zukunft Chriſti nicht mehr als ſo nahe vorſtehend betrachtet, daß er ſie noch zu erleben hoffte (vergl. Phil. 1, 23.). — Wenn nun aber der Apoſtel nichts weiter richtet über alles das, was nach dem Zeugniß der Offenbarung es Johannes nach dem Reiche Gottes ſtatt haben wird, ſo iſt ies nicht aus abweichender Anſicht darüber zu erklären, denn dieſelben Vorſtellungen wurden ſchon von den Rabbinen vorgetragen nd Paulus kannte ſie aus ihrem Unterricht ohne Zweifel, vielehr lag der Grund dieſes Schweigens gewiß nur darin, daß an in Theſſalonich über dieſe in weiter Ferne liegenden Ereigſſe keine Bedenken geäußert hatte.

Übrigens zeigt ſich in dieſer Darſtellung Pauli von den letzn Dingen wieder, was wir ſchon öfter zu bemerken Gelegenheit atten und beſonders in der Erklärung der Apokalypſe weiter ufzeigen werden, daß das Leben Chriſti ſelbſt durchweg als Typus für die Entfaltung der Schickſale der Gemeine betrachtet ird. Dieſes hier erwähnte Entrücktwerden der Gläubigen in die

Luft entſpricht nemlich für die Totalität dem Moment der Himmelfahrt Chriſti; es iſt die Erhebung der vollendeten Gläubigen mit ihrer verklärten Leiblichkeit über die grobe Materie hinaus ins Reich des Geiſtes.

18. Die Schlußworte führen auf das λυπεῖσθαι (V. 13.) zurück. „Unter einander ſollen ſie ſich aber tröſten," da nicht alle gleich ſehr durch Verluſte lieber Entſchlafener betrübt ſeyn mogten, auch die Mittheilungen Pauli bei dem einen früher und kräftiger lebendig wurden als bei dem andern. (Παρακαλεῖν wird mit dem bloßen Dativ und mit ἐν conſtruirt. — Die λόγοι ſind hier als λόγοι τῆς πίστεως „Glaubenslehren" wie 1 Tim. 4, 6. zu faſſen.)

5, 1. Nach dieſer ſpeciellen Abhandlung kommt der Apoſtel nun noch auf die allgemeine Frage nach der Zeit der Wiederkunft des Herrn. Es fragt ſich, was ihn veranlaßt haben mag, dieſen Punkt hier zur Sprache zu bringen? Nach der Mittheilung 2 Theſſ. 2. könnte man glauben, daß die Chriſten in Theſſalonich ſich ſchon damals, als Paulus dieſen erſten Brief ſchrieb, die Zukunft Chriſti zu nahe gedacht hätten, wofür auch die Ermahnung in unſerm Briefe (4, 11.), bei der Handarbeit zu bleiben, zu ſprechen ſcheint. Allein die Darſtellung in unſerer Stelle macht durchaus nicht den Eindruck, als wolle der Apoſtel die Theſſalonicher deshalb tadeln, daß ſie ſich die Zukunft Chriſti zu nahe dächten, er tadelt vielmehr diejenigen, welche von Friede und Sicherheit ſprechen und fordert alle auf, zu wachen, damit ſie nicht unvermuthet vom Tage des Herrn überfallen würden. Hätte ſich Paulus ihre Stellung zu dieſer Hoffnung ſo gedacht, wie er ſie bei Abfaſſung des zweiten Briefes kannte, dann würde er ſich ohne Zweifel vorſichtiger ausgedrückt haben. Da nun Timotheus erſt kurz vor Abfaſſung unſeres Briefes von Theſſalonich gekommen war (3, 6.), ſo iſt unwahrſcheinlich, daß dem Apoſtel eine ſolche Richtung unbekannt geblieben ſeyn ſollte, wenn ſie ſich damals ſchon bei den dortigen Chriſten ausgebildet gehabt hätte. Müſſen wir demnach annehmen, daß die Theſſalonicher damals, als Paulus den erſten Brief ſchrieb, noch auf keine irgend auffallende Weiſe gezeigt hatten, daß ſie darin fehlten, die Zeit der Zukunft Chriſti nicht bloß als möglicherweiſe nahe bevorſtehend zu denken, ſondern dieſe Nähe ſeiner Wiederkunft als gewiß

zu lehren; ſo iſt auch wahrſcheinlich, daß die Ermahnung (4, 11.), das Handwerk nicht aufzugeben, derſelben Aufforderung im zweiten Briefe (Cap. 3.) nicht ganz parallel ſteht. Nach dem letztern hatte ohne Zweifel die Vorſtellung von der gewiß und unfehlbar bevorſtehenden Zukunft Chriſti Einfluß auf die Meinung, es lohne nicht, ſich noch mühſam mit Handarbeit ſein Brod zu erwerben; dagegen zur Zeit der Abfaſſung des erſten Briefes ſcheinen die Theſſalonicher bloß aus Nachläſſigkeit und geiſtlicher Geſchäftigkeit dem Müßiggange ſich ergeben zu haben, der denn freilich nur zu geeignet war, um ſolche ſchwärmeriſche Verirrungen zu erzeugen, als welche Paulus im zweiten Briefe zu bekämpfen hatte. Da nun aber doch irgend eine Veranlaſſung geweſen ſeyn muß, die den Apoſtel bewog, die Zeitfrage bei der Lehre von der Wiederkunft Chriſti zu beſprechen, ſo ſcheint am natürlichſten ſich zu denken, daß die Theſſalonicher, getrieben von ihrem unruhigen Eifer, durch Timotheus beim Apoſtel hatten anfragen laſſen, wenn doch die Parouſie zu erwarten ſey. Paulus beantwortet nun die Frage ſo, daß er jede Zeitbeſtimmung für unzuläſſig erklärt, aber eben deshalb zu ſteter Wachſamkeit auffordert. Es ſoll weder behauptet werden: der Herr kommt eben jetzt! aber auch nicht: er kommt jetzt nicht, ſondern erſt dann oder dann; jede Zeitbeſtimmung, ſie ſey poſitiver oder negativer Art, iſt vom Übel. In dieſer Faſſung iſt die Lehre von der Parouſie wahrhaft praktiſcher Natur, indem ſie die ſittliche Wachſamkeit befördert, ohne irgend etwas Schwärmeriſches zu begünſtigen. (Die beiden Ausdrücke χρόνοι und καιροὶ verhalten ſich ſo, daß der letztere den erſteren näher beſtimmt, als angemeſſene, für die Verhältniſſe paſſende Zeit. Der Plural aber erklärt ſich daraus, daß in dem Geſammtfactum der Parouſie mehrere einzelne Momente zuſammen enthalten ſind, die ſich vorangehen und folgen, wie eben 4, 16 ff. erörtert war.)

2. Der Apoſtel Paulus beruft ſich nun auf die Einſicht, welche ſeine Leſer ſchon durch die mündlichen Belehrungen, die er ihnen gegeben hatte, beſitzen mußten; er bezeichnet den Tag des Herrn als κλέπτης ἐν νυκτί, um das αἰφνίδιον darin auszudrücken, ohne Zweifel mit Beziehung auf das Wort Chriſti Mt. 24, 43. Lc. 12, 39. Zu dieſen Stellen haben wir ſchon das Auffallende, das in dieſer Vergleichung liegt, beſprochen. Hier

iſt nur noch Schott's Bemerkung (z. d. St.) zu berückſichtigen, der, um das Anſtößige wegzuſchaffen, äußert, nicht Chriſtus ſelbſt werde mit einem κλέπτης verglichen, ſondern nur ſein Kommen mit dem Kommen eines Diebes. Allerdings, aber dadurch wird das Auffallende nur ſehr wenig gemildert, da ſich ſo viele andere edlere Bilder darboten, um das Plötzliche in der Erſcheinung Chriſti auszudrücken. Wir werden alſo zur Erklärung der Wahl eben dieſes Ausdrucks annehmen müſſen, daß das Bild vom Standpunkt des ſichern Weltbeſitzes aus gefaßt iſt, in welchem es dem Menſchen bei der Zukunft Chriſti ſo vorkommen wird, als bräche unerwartet ein Dieb in ſein wohlverwahrtes Haus. (Man vergleiche noch die Stellen 2 Petr. 3, 10. Offenb. 3, 3. 16, 15.) Die ἡμέρα κυρίου iſt übrigens nur ein anderer Ausdruck für die παρουσία (4, 15.), es tritt aber in dem ἡμέρα ſtärker die Idee des Gerichts, der ἡμέρα κρίσεως, hervor, auf welche Idee hier das ὄλεθρος hinweiſt. Paulus bedient ſich des Namens ἡμέρα κυρίου oder Χριστοῦ ſehr oft, vergl. 1 Kor. 1, 18. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 2 Theſſ. 2, 2. Hier in unſerer Stelle iſt nun durch den Zuſammenhang die Beziehung des Ausdrucks auf das Kommen Chriſti zum Reiche Gottes ganz klar, gewöhnlich aber wird, wie in den Evangelien (vergl. zu Mt. 24, 1.), ſo auch bei Paulus, die zukunftige Entſcheidung nicht nach ihren einzelnen Momenten aufgefaßt, ſondern dieſe werden ſämmtlich unter dem Einen Ausdruck zuſammen verſtanden. Obgleich den Heiden nicht die Entſcheidung bei der Parouſie, vor dem Reiche Gottes, ſondern erſt nach demſelben beim Beginn der Ewigkeit bevorſtand, ſpricht doch der Apoſtel auch in Beziehung auf ſie vom Tage des Herrn (Röm. 2, 5. 16.). Wenn aber ältere und neuere Ausleger hier unter dem Tage des Herrn den Tod haben verſtehen wollen, ſo iſt dies nur in ſofern richtig, als für alle diejenigen, welche vor der Zukunft Chriſti ſterben, der Tod eine große Ähnlichkeit mit dem Eintreten der letzten Entſcheidung hat. Obgleich nemlich die Verſtorbenen erſt nach ihrer Auferſtehung das eigentliche Gericht erfahren werden, ſo iſt doch auch mit dem Tode ſelbſt ſchon eine vorläufige Entſcheidung gegeben. So erklärt ſich denn auch, wie die Lehre von der Wiederkunft für alle Generationen Bedeutung hat, obgleich ſie nur die Eine in ihren Wirkungen erfährt, welche ſie hienieden erlebt. Wie

demnach ſchon an einem andern Orte ausgeſprochen ward, die ganze Weltgeſchichte iſt in gewiſſer Hinſicht ein fortgehendes Kommen, ein fortgehendes Gericht des Herrn; in jedem großen Weltereigniß, ja, in dem Tode jedes einzelnen, kommt und richtet der Herr! So iſt die Weiſſagung für Jeden eine Wahrheit, nicht bloß für die Wenigen, die gerade leben, wenn die Parouſie ſtatt hat. (Vergl. zu Mt. 24, 1.)

3. Noch ein zweites Gleichniß braucht Paulus, um das plötzliche Hereinbrechen des Tages Chriſti anſchaulich zu machen; wie ein ſchwangeres Weib ganz unerwartet von den Wehen der Geburtsſtunde erfaßt wird, ſo ergreift der Tag Chriſti plötzlich die Menſchheit. (Vergl. über dieſes Bild die Bemerkungen zu Mt. 24, 8. Mr. 13, 9. Es findet ſich auch im A. T. ſehr häufig, beſonders im Jeremias 6, 24. 13, 21. 22, 23. 49, 24. 50, 43.) Es liegt darin nicht nur eine Parallele mit der Zukunft des Herrn wegen des Plötzlichen und Heftigen des Schmerzes, ſondern es deutet das ſehr treffende Bild auch darauf hin, daß ſich aus diesem Schmerzenszuſtande nach Gottes Willen ein höheres Leben in der Menſchheit ausgebären ſoll. Hier faßt übrigens der Apoſtel die Erſcheinung Chriſti von ihrer drohenden, ſtrafenden Seite auf, um die Theſſalonicher zu ernſter Wachſamkeit zu ermuntern, um nicht den gottentfremdeten Weltmenſchen gleich zu werden, deren Seelenſtellung durch den Ausruf εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια bezeichnet wird, wobei Paulo wohl die Stelle Ezech. 13, 10. vor der Seele ſtand. Frieden und Sicherheit, wo die Sünde herrſcht, wo lebendiger Glaube an die Verſöhnung und Erlöſung in Chriſto fehlt, iſt leidiger Selbſtbetrug.

4—6. Hieran ſchließt ſich nun die Ermahnung, die in der Form der Vorausſetzung des Beſten bei den Leſern auftritt, nicht in der Geiſtesſtellung zu ſeyn, daß der Tag des Herrn wie Diebe in der Nacht ſie ergreifen könne; folglich im Lichte zu wandeln, nicht in der Finſterniß. Licht und Finſterniß, Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, nüchtern und trunken ſeyn, werden als Synonyma und Correlata behandelt, wie in unzähligen Stellen der Schrift. (Vergl. Joh. 3, 19. 8, 12. Röm. 2, 19. Epheſ. 5, 7. 8. 14. 1 Kor. 16, 13. 2 Tim. 4, 5. 1 Petr. 1, 13. 4, 7. 5, 8.) Intereſſant iſt in dieſen Verſen die Lesart κλέπτας, welche von A B vertreten wird und von Lachmann mit Recht

recipirt iſt. Aus V. 2. konnte nemlich ſehr leicht κλέπτης geändert werden, aber die Correctur in κλέπτας iſt im höchſten Grade unwahrſcheinlich. Die κλέπται ſind dann als υἱοὶ σκότους dargeſtellt, die ihr Weſen in der Finſterniß treiben. (V. 4. kann ἵνα, wie Schott mit Recht gegen Fritzſche bemerkt, nur mit höchſtem Zwange τελικῶς gefaßt werden; das οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει iſt nemlich Vorausſetzung: „ihr ſeyd ja, wie ich weiß, nicht in Finſterniß," dazu paßt in keiner Weiſe eine ſtrenge Abſichtspartikel, zumal da nachher γὰρ darauf folgt. — In der bekannten Formel υἱοὶ φωτὸς, ἡμέρας liegt mehr als die bloße äußerliche Angehörigkeit; es iſt darin die Idee ausgedrückt, aus dem Licht und ſeinem heiligenden Einfluſſe ſein höheres Leben empfangen zu haben.)

7. 8. Die Nacht bezeichnet Paulus als diejenige Zeit, in der gewöhnlich Schlaf und Trunkenheit ſtatt haben; für diejenigen daher, welche die Nacht im geiſtigen Sinn hinter ſich haben, ziemen dieſe Dinge nicht mehr, ſie ſind wach und kampfgerüſtet. Das Bild der Rüſtung lernten wir Epheſ. 6, 10 ff. ausführlich kennen und beſprachen daſelbſt auch die Abweichungen in der Paralleliſirung der einzelnen Waffenſtücke mit verſchiedenen chriſtlichen Tugenden, welche ſich zwiſchen beiden Stellen finden. Übrigens finden wir die Reihenfolge der drei chriſtlichen Cardinaltugenden hier wieder ſo, wie in der Stelle 1, 3., wo man den Commentar vergleiche.

9—11. An die ἐλπὶς σωτηρίας knüpft der Apoſtel an, um den Gedanken auszuſprechen, daß Gott die Gläubigen nicht zum Zorn, ſondern zum Heil beſtimmt hat, daß alſo auch der Tag des Herrn ihnen nicht Verderben, ſondern Segen bringt. In dem ἔθετο liegt allerdings die Gnadenwahl Gottes, aber nur in dem Sinne einer praedestinatio sanctorum, wie ſie im Commentar zu Röm. 9. als bibliſch und ſpeciell als Pauliniſch nachgewieſen iſt. Der Verſöhnungstod Chriſti wird als das Mittel genannt, wodurch nach Gottes Ordnung die σωτηρία verwirklicht wird. Auffallend erſcheint auf den erſten Blick das εἴτε γρηγορῶμεν, εἴτε καθεύδωμεν, da V. 6. das Schlafen bei den Gläubigen gänzlich negirt war. Allein es iſt klar, daß beide Ausdrücke hier in ganz anderem Sinne gebraucht ſind, nemlich von dem Gegenſatze des ζῆν und des κοιμᾶσθαι 4, 13 ff. Paulus knüpft wieder an die frühere Abhandlung an, in der er dargethan hatte,

ıß die in Christo Entschlafenen nichts an ihrem Heil einbüßen; it Beziehung darauf sagt er, wir Gläubigen werden mit Christo ben (4, 17.), wir mögen noch im Leibe seyn, wenn er kommt, der schon entschlafen seyn. (Vergl. Röm. 14, 8.) Übrigens ndet sich in keiner Stelle des N. T. weiter καθεύδειν vom Tode ebraucht, denn in der Geschichte der Erweckung der Tochter des air (Mt. 9, 24. Mr. 5, 39. Lc. 8, 52.) heißt es im Gegen= ıß von ἀπέθανε, wirklich schlafen, es findet sich vom Todes= chlaf sonst immer κοιμᾶσθαι. Eben so findet sich nirgends γρη= ορεῖν weiter in der Bedeutung „leben, im Leibe wandeln." Die Stelle hat daher allerdings etwas Singuläres, und zwar um so ehr, als man sich nicht des Eindruckes erwehren kann, daß dem ρηγορεῖν, als dem Zustande des wachen Bewußtseyns, ein Vor= ug vor dem καθεύδειν beigelegt ist, während wir geneigt sind, er von dem Leibe gelösten Seele des Frommen einen höhern Grad es Bewußtseyns zu vindiciren *). Inzwischen dies Bedenken er= digt sich aus dem Grunde, welchen wir schon im Commentar ı 1 Kor. 15, 19. 20. ausführten. Nach der Darstellung des . T. ist der Zustand der vom Leibe geschiedenen Seelen zwar icht bewußtlos, aber doch von der Art, daß das Bewußtseyn eprimirt erscheint. Erst mit der Auferstehung des Leibes tritt das ollkommene Selbstbewußtseyn wieder ein; ein Fortleben ohne ibliche Auferstehung behandelt Paulus 1 Kor. 15. als ein Ver= eren des ewigen Lebens. Das Auffallende der Stelle liegt also och lediglich im Gebrauch der gewählten Worte, nicht aber in em Gedanken. — V. 11. schließt dann, wie 4, 18., mit einer ufforderung zu wechselseitiger Ermunterung und Erbauung (V. 9. εριποίησις, Erlangung, Erwerbung, braucht Paulus noch 2 hess. 2, 14. Ephes. 1, 14.; auch findet es sich Hebr. 10, 39. Petr. 2, 9. V. 10. Über den Gebrauch des Conjunctivs statt es Optativs in dieser Stelle vergl. Winer's Gr. S. 246. 270.

*) Wie allgemein diese Vorstellung verbreitet ist, geht aus der gewöhnli= ien Ausdrucksweise hervor, deren man sich in Beziehung auf die Todten be= ient: nun ist ihnen alles klar, der Schleier ist ihnen abgenommen! woraus verkennbar hervorgeht, daß man sich die Verbindung der Seele mit dem örper als eine Hemmung des vollen Bewußtseyns denkt.

Note. — V. 11. εἷς τὸν ἕνα = ἀλλήλους 4, 18. findet ſich auch bei Profanſchriftſtellern. Vergl. Kypke obs. p. 339.)

§. 6. Schlußermahnungen.

(5, 12—28.)

12. 13. Die beiden erſten Verſe der folgenden Schlußermahnungen betreffen das Verhältniß zu den Lehrern und Vorſtehern der Gemeine; der Apoſtel ermahnt die Theſſalonicher, dieſelben in ihrer Stellung gebührend zu ehren. Da im zweiten Briefe ſich nichts Ähnliches findet, auch in unſerer Stelle keine ausdrückliche Polemik hervortritt; ſo nöthigt nichts anzunehmen, daß in Theſſalonich theoretiſche oder praktiſche Irrthümer in Beziehung auf das Verhältniß der Laien zu den Lehrern der Kirche verbreitet geweſen ſeyen. Da es in der menſchlichen Natur liegt, daß dergleichen Irrthümer immer und überall in Einzelnen zum Vorſchein kommen, weil der Gehorſam und die Unterordnung eine ſo ſchwere Pflicht iſt, ſo läßt ſich füglich denken, daß der Apoſtel ſich veranlaßt fand, bloß mit Hinſicht auf das Verhältniß als ſolches ſeine Vorſchriften zu geben. Nur die leiſe Andeutung 5, 27. (vergl. die Erklärung dieſer Stelle), könnte dafür zu ſprechen ſcheinen, daß das Verhältniß zwiſchen der Gemeine und ihren Vorſtehern nicht ganz ungetrübt war; indeß läßt ſich etwas Sicheres daraus nicht entnehmen. So viel geht aber aus dieſen Verſen unverkennbar hervor, daß Paulus einen Unterſchied unter den Gliedern der Gemeine vorausſetzt; nicht alle ſtehen gleich, nach den Principien demokratiſcher Gleichheit, ſondern es giebt Lehrende und Lernende, Leiter und Geleitete, wie das in der Erklärung der Briefe an Timotheus und Titus ausführlicher erörtert werden wird. — Die Ausdrücke, womit hier die Lehrer bezeichnet werden, ſind übrigens ſo zu faſſen, daß der Name οἱ κοπιῶντες ἐν ὑμῖν dieſelben ganz allgemein als Arbeiter bezeichnet (ἐν ὑμῖν iſt in der Bedeutung „unter euch“ zu faſſen, nicht = ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, wie Flatt und Pelt wollen, denn es iſt nicht bloß von einer rein innerlichen Arbeit die Rede, ſondern auch von äußerlicher Leitung der Gemeine), dagegen die Worte προϊστάμενοι und νουθετοῦντες benennen nicht etwa zwei andere Claſſen ne-

ben den κοπιῶντες, ſondern es werden durch dieſelben zwei verſchiedene Formen der Thätigkeit der κοπιῶντες bezeichnet, wie aus dem fehlenden Artikel hervorgeht. Man konnte auf mehr äußere, oder auf mehr innere Weiſe an der Gemeine arbeiten, jenes iſt das προϊστασθαι (vergl. 1 Tim. 5, 17., wo προεστῶτες genannt werden), dieſes das νουθετεῖν. Ob Paulus freilich dieſe zwei Formen der Arbeit an der Gemeine ſchon als zwei gänzlich getrennte kirchliche Ämter denkt, das kann freilich bei der ſo jungen und ohne Zweifel auch kleinen Gemeine in Theſſalonich ungewiß erſcheinen; allein ſpäter (vergl. 1 Kor. 12, 18. Epheſ. 4, 11. 1 Tim. 4, 17.) wird entſchieden ein ſolcher Unterſchied der Ämter ausgeſprochen. (V. 12. εἰδέναι iſt, nach Analogie des hebr. יָדַע 1 Moſ. 39, 6. Sprichw. 31, 13. und das lat. respicere, in der Bedeutung des ehrfurchtvollen Anerkennens gebraucht. Vergl. 1 Kor. 16, 18. — V. 13. ὑπερεκπερισσοῦ vergl. 3, 10. — Hart iſt die Phraſe ἡγεῖσθαί τινα ἐν ἀγάπῃ. Schott vergleicht Hiob 35, 2. ἡγεῖσθαί τι ἐν κρίσει, לְהִשָּׁפֵט. Der Ausdruck ſoll die Achtung und Liebe zugleich bezeichnen, die den Vorſtehern der Gemeine für ihre mühevolle und den Laien ſo heilſame Wirkſamkeit gleich ſehr gebühren. — Durch das εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς ſcheint zwar auf Streitigkeiten unter den Chriſten in Theſſalonich hingewieſen zu werden, allein der ganze übrige Inhalt des Briefes, der nur Anerkennung von Seiten des Apoſtels athmet, paßt doch gar nicht dazu. (Doch vergl. man die Stelle 5, 27.) Freilich kann man die Worte nicht wohl für ſich als ſelbſtſtändige Ermahnung faſſen, auch nicht ans Folgende anreihen, weil das παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς dem ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς [V. 12.] entſpricht und einen neuen Anfang markirt; ſie geben aber auch in Verbindung mit dem Vorhergehenden einen ſehr guten Sinn, wenn man ſie ſo auffaßt, daß die Ermahnung das rechte Verhältniß zu den Gemeinearbeitern zu bewahren, in der Ermahnung zum Frieden ſchließlich zuſammengefaßt wird. Wo Lehrer und Lernende in einem falſchen Verhältniſſe ſtehen, da iſt der Friede der Gemeine ſchon untergraben. — Für ἑαυτοῖς leſen D E G αὐτοῖς, was indeß vermuthlich nur ein Schreibfehler für αὑτοῖς iſt. Es iſt übrigens wieder, wie V. 12., in der Bedeutung ἐν μέσῳ ὑμῶν zu nehmen.)

14. Wie weit übrigens der Apoſtel entfernt iſt von hierarchiſchen Vorſtellungen von der Würde der Vorſteher, zeigt der

Umſtand, daß er hier ſogleich alle zu dem νουθετεῖν auffordert, das er V. 12. den Arbeitern allein zuzuſprechen ſchien. (Die Ermahnung, die ἄτακτοι zu ermuntern, nemlich zur Ordnung zurückzukehren, bezieht ſich vermuthlich auf die 1 Theſſ. 4, 11. 2 Theſſ. 3, 6. 11. zur Sprache gebrachten Verhältniſſe — Ὀλιγόψυχος findet ſich im N. T. nur hier, bei den LXX. öfters für das hebr. קְצַר oder שְׁפַל־רוּחַ Jeſ. 54, 6. 57, 15. Sprichw. 14, 29. — Ἀντέχεσθαι für jemand ſorgen, jemanden unterſtützen. Vergl. Mt. 6, 24. Lc. 16, 13. Die ἀσθενεῖς ſind wohl weniger von leiblich, als von geiſtig Schwachen zu verſtehen. — Das πρὸς πάντας wird durch das V. 15. folgende εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, näher dahin beſtimmt, daß die abſolute Allgemeinheit aller Menſchen darunter zu verſtehen iſt.)

15—18. Es folgt nun eine Reihe einzelner Ermahnungen, welche ſämmtlich den höchſten ſittlichen Standpunkt, wie er z. B. in der Bergpredigt herrſcht, vorausſetzen, auch zum Theil bekannten Ausſprüchen des Herrn nachgebildet ſcheinen. V. 15. entſpricht dem Sinne nach der Stelle Mt. 5, 44., den Worten nach Röm. 12, 17. 1 Petr. 3, 9. (Vergl. über ὁρᾶν in der Bedeutung sibi cavere, wofür auch βλέπειν ſteht, Mt. 8, 4. 18, 10. — Τὸ ἀγαθὸν iſt hier, wie Mt. 7, 11. in der Bedeutung „das Heilſame, Nützliche" zu faſſen, als Gegenſatz von κακὸν.) V. 16. iſt das πάντοτε χαίρετε wie derſelbe Ausdruck Phil. 3, 1. zu erklären. — V. 17. iſt nach Lc. 18, 1. Röm. 12, 12. Epheſ. 6, 18. Kol. 4, 2. nicht bloß von häufigem, ſondern von unaufhörlichem Gebet zu verſtehen (ἀδιαλείπτως vergl. 1, 2.), d. h. von einer durchgehenden auf Gott gerichteten Lebensrichtung. — Endlich ermahnt Paulus V. 18. zum Dank gegen Gott unter allen Umſtänden, ſie ſeyen angenehm oder unangenehm. (Epheſ. 5, 20.). Dieſe dankende Gemüthsſtellung iſt zu betrachten als der Ausdruck kindlicher Abhängigkeit von Gott, die in jedem Verhältniß, auch in dem Unangenehmen, Gottes Willen ehrt. Das τοῦτο γὰρ θέλημα (vergl. 4, 3.) darf nur auf εὐχαριστεῖν bezogen werden, „Gottes Wille iſt für alles zu danken," nicht aber mit Storr ſo gefaßt werden, daß τοῦτο = τοιοῦτο ſtehen ſoll, wie wenn der Sinn wäre: „Gottes Wille iſt von der Art gegen euch, daß ihr nur Urſache zu danken habt, indem er euch nur Gutes thut." Eine ſolche Vertauſchung des τοῦτο und τοιοῦτο iſt als ſprachwidrig zu ver-

erſen. — Beſtimmte Gründe für die Stellung der einzelnen Sätze on V. 15—18. laſſen ſich übrigens nicht nachweiſen, man könnte e eben ſo gut umgekehrt geordnet denken.

19—22. Die nächſte Ermahnung: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, tzt die Vergleichung des Geiſtes mit einem Licht oder Feuer vor- us, die ſich bekanntlich häufig im N. T. findet und verſchiedene lusdrucksweiſen veranlaßt hat. (Vergl. Joh. 4, 24. Epheſ. 6, 6. 2 Tim. 1, 6. Hebr. 12, 29.) Die Frage aber, ob πνεῦμα ier als religiös-ethiſches Princip zu faſſen ſey, oder als Quelle er Charismata, iſt deshalb ganz abzulehnen, weil beides nicht trennt werden kann, oder wenigſtens in der apoſtoliſchen Zeit icht getrennt auftrat. Wo der Geiſt war, offenbarte er ſich ſo- ohl in religiös-ſittlicher Beziehung, als auch in den außeror- ntlichen Gaben. In ſofern aber an den Charismaten die Wirk- mkeit des Geiſtes äußerlich erkennbar ward, alſo auch an dieſen ne Dämpfung allein möglich war, etwa aus Beſorgniß vor chwärmerei, von der in religiös-ſittlicher Beziehung nicht die ede ſeyn konnte (denn wem hätte es einfallen ſollen, die durch n h. Geiſt hervorgerufenen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, dämpfen), in ſofern iſt auch beim πνεῦμα zunächſt an die Ga- n zu denken, wozu auch das Folgende wohl paßt, in dem eine rm des Charisma, die προφητεία, beſonders herausgehoben und pfohlen wird. (Vergl. zu 1 Kor. 12, 4 ff. 14, 1 ff.) Wir ſehen rigens aus dieſen Ermahnungen deutlich, daß Paulus damals, als dieſes ſchrieb, keine Ahnung hatte, daß die Chriſten in Theſſa- nich in Gefahr waren, eine Beute der Schwärmerei zu werden, ie dies nach dem zweiten Briefe ſpäter der Fall war. Zwar nnte das προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε für ſich betrachtet ſo ver- anden werden, daß Paulus dadurch den Theſſalonichern, eben wie den Korinthiern (1 Kor. 14, 1 ff.), den Werth des ruhi- n bewußten Weiſſagens vor dem mehr ſchwärmeriſchen Zungen- den bemerklich machen wollte. Allein das πνεῦμα μὴ σβέννυτε ſtattet dieſe Faſſung der Worte nicht. Dieſer Ermahnung zu- lge müſſen vielmehr die Chriſten in Theſſalonich von allen aben die ſorgliche Vorſtellung gehabt haben, daß ſie leicht zu ißbräuchen Anlaß geben könnten, und um dieſen auszuweichen, e Gaben ſelbſt zurückgeſtellt haben. Als Paulus ſpäter die riefe an die Korinthier ſchrieb, fand er ſelbſt auch für angemeſ-

ſen, die übertriebene Werthſchätzung derſelben zu mäßigen und in den ſpäteſten Briefen Pauli treten endlich die Gaben ganz zurück, was ſich beſonders in den Paſtoralſchreiben zeigt. (Man vergl. die Einl. in die Paſtoralbriefe.) — V. 21. Nach dem Zuſammenhange iſt nun klar, daß die Worte: πάντα δὲ δοκιμάζετε κ. τ. λ. nicht in dem ganz allgemeinen Sinne zu nehmen ſind, in dem ſie gewöhnlich angewendet werden; vielmehr beziehen ſie ſich auf das Charisma der διάκρισις πνευμάτων 1 Kor. 12, 10. 30. 1 Joh. 4, 1. Die Leſer werden aufgefordert, die Vorträge der Propheten zu prüfen nach der ihnen inwohnenden Gabe der Prüfung; die einzelnen Charismata ſollen ſich einander ergänzen und ſich rectificiren. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu 1 Kor. 12, 10. 14, 29.) Es wird hier alſo nicht die Vernunft, als natürliche Kraft des Menſchen, zur Richterin über die göttliche Offenbarung eingeſetzt, ſondern nach Gottes Ordnung ſind die Wirkungsweiſen des göttlichen Geiſtes verſchieden vertheilt, ſo daß in Einigen die Mittheilung des Neuen, in andern die Kritik des Mitgetheilten vorherrſcht *). — Die Worte V. 22. ἀπὸ παντὸς εἴδους κ. τ. λ. bilden keinen neuen Satz, ſondern nur die Ergänzung zu dem τὸ καλὸν κατέχετε. Der Begriff des δοκιμάζειν = κρίνειν, ſcheiden, ſichten, wird alſo in ſeine zwei Seiten zerlegt, in das Anerkennen des Guten und in das Verwerfen des Schlechten, welches letztere die Sündhaftigkeit der Propheten in die in ihnen wirkſame Gotteskraft eingemiſcht hat. Zweifelhaft kann nur ſeyn, wie das εἶδος zu faſſen iſt. Die Bedeutung „Schein" iſt deshalb unſtatthaft, weil die Verbindung εἶδος πονηρὸν ohne Beiſpiel iſt, auch zu dem Vorhergehenden der Gedanke nicht paßt, ſich des böſen Scheins zu enthalten. Es müßte alſo bei der Anwendung dieſer Bedeutung ſchon Vers 22. mit V. 23. in Verbindung gebracht werden, aber auch das iſt nicht angemeſſen. Die Ermahnung, ſich des böſen Scheins zu enthalten, ſetzt voraus, daß man vom Böſen ſelbſt ſchon los ſey, V. 23. ſcheint aber in dem ἁγιάσαι κ. τ. λ. dieſe Löſung vom Böſen erſt erbeten zu werden. Läßt ſich dies nun auch durch die Bemerkung beſeitigen, daß ἁγιάσαι hier nur vom Wachsthum des

*) Dem Sinne nach trifft die Ermahnung mit dem bekannten apokryphiſchen Ausſpruche Chriſti zuſammen: γίνεσθε φρόνιμοι τραπεζῖται.

ſchon vorhandenen reinen neuen Menſchen verſtanden werden kann; ſo zeigt doch das αὐτὸς δὲ κ. τ. λ., daß etwas Neues folgen ſoll. Εἶδος iſt daher in der Bedeutung „Gattung, Art" zu nehmen, wie Joſephus (Arch. X. 3. 1.) ſchreibt πᾶν εἶδος πονηρίας, ſo daß πονηροῦ als Subſtantiv gefaßt wird. (V. 21. Die Conjectur πνεύματα für πάντα iſt nicht nur unnöthig, ſondern auch unpaſſend; es iſt nicht die Rede von Unterſcheidung wahrer und falſcher Propheten, ſondern nur von wahren und unwahren Ausſprüchen ſolcher, denen die Gabe der Weiſſagung zukam.)

23. 24. Da die Theſſalonicher ſchon als Glieder der chriſtlichen Kirche ἅγιοι, d. h. aus der ſündigen Welt Ausgeſonderte, mit dem Princip wahrer Heiligkeit Erfüllte ſind (vergl. die Bemerkungen zu Röm. 1, 7.), ſo iſt beſonders auf das ὁλοτελεῖς Gewicht zu legen. Die Heiligung verbreitet ſich nur allmählig über ſämmtliche Kräfte und Anlagen des Menſchen; den Fortgang in dieſem Verklärungsproceß und die fleckenloſe Bewahrung der ganzen Perſönlichkeit bis zur Entſcheidung bei der Paruſie Chriſti (3, 13.) wünſcht ihnen eben Paulus in dieſen Worten, und zwar, da niemand ſich aus eigner Kraft heiligen kann, von Gott ſelbſt durch ſeinen Geiſt. Gott heißt aber hier Θεὸς τῆς εἰρήνης, weil die Heiligung die Bedingung äußern und innern Friedens iſt; Gott alſo, der den Frieden in ſich trägt, will ihn auch durch die Heiligung den Menſchen mittheilen. (Ὁλοτελὴς findet ſich nur hier im N. T. Aquila giebt 5 Moſ. 13, 17. בְּלִיל durch ὁλοτελῶς. Es ſteht hier ganz ſynonym mit ὁλόκληρος, das ſich nach Jak. 1, 4. in der Bedeutung von τέλειος findet, wie es auch bei den LXX. und bei Joſephus häufig vorkommt, für שָׁלֵם oder תָּמִים. Natürlich bezieht ſich das ὁλόκληρον auf jeden einzelnen der drei genannten Theile der menſchlichen Natur. Jeder ſoll für ſich ganz, und alle zuſammen flekkenlos bewahrt werden. Durch die Sünde kann nicht bloß das Verhältniß der Theile unter einander, ſondern auch der Beſtand jedes einzelnen für ſich abgeſchwächt werden.) Daß endlich die Nebeneinanderſtellung der drei Ausdrücke πνεῦμα, ψυχὴ, σῶμα nicht bloße rhetoriſche Amplification für den Begriff der Totalität iſt, noch auch πνεῦμα vom göttlichen Geiſte verſtanden werden darf, ſondern den menſchlichen Geiſt bezeichnet (vergl. zu Röm. 8, 16.), wird von den neueſten Interpreten anerkannt, doch wollen Pelt und Schott nicht zugeben, daß die Unterſcheidung von

πνεῦμα und ψυχὴ eine durchgehende in der Pauliniſchen, und überhaupt in der bibliſchen Anthropologie ſey. Allein, da die Unterſcheidung von πνεῦμα und ψυχὴ hier doch nicht bloß zufällig ſeyn kann, da ferner auch ſonſt ſich eine Differenz im Gebrauch beider Ausdrücke darthun läßt (wenn gleich an vielen Stellen, wo es nicht eben auf eine genaue Unterſcheidung ankommt, auch der eine Ausdruck für den andern ſteht und ſtehen kann), da endlich unter den Juden die Eintheilung in Geiſt, Seele und Leib, eben ſo wie unter den Platonikern, verbreitet war; ſo ſcheint ſelbſt in dem Falle, wenn man glaubt, ſich dieſe Eintheilung nicht aneignen zu können, nach rein hiſtoriſcher Betrachtungsweiſe unerlaßlich die Trichotomie der menſchlichen Natur als Lehre des apoſtoliſchen Zeitalters anzuerkennen. Nun aber ergiebt ſich, daß manche chriſtliche Lehrſtücke, namentlich die Lehren von der Wiedergeburt, vom Verhältniß des alten und neuen Menſchen, und was ſich daran anſchließt, nur von der Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Seele aus zum Verſtändniß gebracht werden können. Wir ſind daher durch fortgeſetzte Erwägung nur immer mehr von der Richtigkeit des Reſultats unſerer Abhandlung de trichotomia humanae naturae (abgedruckt in den opusc. theol. pag. 143 sqq.) überzeugt worden, das im Weſentlichen auch ſchon Vitringa (observ. sacr. pag. 549 sqq.) mit Beziehung auf kabbaliſtiſche*) und Platoniſche Anſichten früher ausgeſprochen hatte, wie es ſpäter Uſteri (im Paul. Lehrbegr. S. 404 ff.) wenigſtens als hiſtoriſche Thatſache anerkannte. Während nemlich die ψυχὴ die niedere Region des Innern bezeichnet, alſo die Kräfte umfaßt, von denen ſich auch Analoga im animaliſchen Leben vorfinden, als Verſtand (φρένες), Begehrungsvermögen (καρδία), Gedächtniß, Phantaſie, beſchließt das πνεῦμα diejenigen Anlagen, welche das

*) Nur ſcheinbar nahmen die Kabbaliſten außer רוּחַ und נְשָׁמָה noch als verſchieden von beiden חַיָּה an, alſo drei geiſtige Potenzen und mit der Leiblichkeit vier Theile der menſchlichen Natur. Es entſpricht nemlich חַיָּה dem πνεῦμα ἅγιον des N. T., welches auch Paulus Röm. 8, 16. vom menſchlichen πνεῦμα unterſcheidet, ſo daß im Wiedergeborenen auch drei geiſtige Potenzen anzunehmen ſind; aber das πνεῦμα ἅγιον iſt kein integrirender Theil der menſchlichen Natur, ſondern eine dieſelbe über ſich ſelbſt erhebende Wirkung Gottes in ihm.

wahrhafte humane Leben conſtituiren, nemlich Vernunft (νοῦς), als das Vermögen, das Göttliche zu vernehmen, Gewiſſen, als das Vermögen ſittlich Gutes und Böſes zu unterſcheiden, freien Willen, als das Vermögen ſittlicher Wahl, wodurch die Fähigkeit, eine Geſchichte zu bilden, bedingt wird. Je nach der Vorherrſchaft des einen oder andern Princips im Menſchen erſcheint er entweder als πνευματικὸς, oder als ψυχικὸς oder gar als σαρκικός. Der göttliche Geiſt anknüpfend an den durch die Sünde geſchwächten menſchlichen Geiſt, und ihn mit voller Energie erfüllend, macht den Menſchen los von der Gewalt der Sünde, die ihn beherrſcht, und ſtellt ihn als πνευματικός im vollen Sinne des Wortes dar. (Vergl. die Bemerkungen zu Röm. 7, 23 bis 8, 3.) — Die Gewißheit der Erfüllung des in V. 23. ausgeſprochenen Wunſches für ſeine Leſer findet nun der Apoſtel V. 24. begründet in der Wahrhaftigkeit Gottes, der ſie berufen hat zur Theilnahme an dem Verdienſte Chriſti; der in dieſer Berufung dargelegte Wille Gottes wird auch ſeiner Unwandelbarkeit gemäß zur Vollziehung kommen. Das Nothwendige, das in dieſem Gedanken liegt, iſt nur auf die praedestinatio sanctorum zu beziehen, in dem Sinne, wie wir ſie zu Röm. 9, 1. als Schriftlehre darſtellten. Paulus will hier nicht ſagen, Gott weiß ſeine Berufung durch die Kraft ſeiner gratia irresistibilis auch bis zur vollendeten Heiligung des Menſchen gegen deſſen freien Willen geltend zu machen; ſondern Gott weiß den Willen des Menſchen durch die Einflüſſe ſeiner Gnade ſelbſt zur vollen Einſtimmung mit ſeinen heiligen Rathſchlüſſen zu führen. Die Möglichkeit des Widerſtrebens iſt damit nicht ausgeſchloſſen, ſie bleibt dem Menſchen auch nach der Bekehrung; aber vor dem allwiſſenden Auge Gottes findet bei den Widerſtrebenden dann auch keine wahre Berufung ſtatt. Übrigens hat das ὃς καὶ ποιήσει etwas Elliptiſches; man begreift, wie Abſchreiber den Satz vervollſtändigen zu müſſen glauben konnten. In einigen, jedoch unbedeutenden, Handſchriften finden wir den Zuſatz: τὴν ἐλπίδα ὑμῶν βεβαίαν. Angemeſſener erſcheint aber bloß ταῦτα πάντα zu ergänzen, indem das ποιεῖν am natürlichſten auf das V. 23. Erbetene bezogen wird. (Über das πιστὸς ὁ Θεὸς vergl. zu 1 Kor. 1, 9. 10, 13.)

25—28. Die Anempfehlung der Fürbitte und der Auftrag, alle Brüder mit dem heiligen Kuß zu grüßen, finden ſich auch

Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12., zu welchen Stellen man die Bemerkungen im Commentar vergleiche. Nur heißt es in den drei zuletzt angeführten Stellen immer ἀσπάσασθε ἀλλήλους, während hier Einigen aufgetragen wird, alle andere Brüder zu grüßen. Dies erklärt ſich aber genügend daraus, daß, wie V. 27. deutlich zeigt, unſer Brief zunächſt an die Vorſteher der Gemeine gerichtet iſt, indeß nur ſo, daß er zugleich für die ganze Brüderſchaft beſtimmt iſt. Er ward alſo vermuthlich nach Pauli Abſicht den Presbytern eingehändigt, von ihnen zuerſt geleſen, dann aber der ganzen Gemeine in öffentlicher Verſammlung vorgeleſen. Daß der Apoſtel dies aber mit der ſo nachdrücklichen Beſchwörungsformel ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον den Presbytern ans Herz legt, iſt allerdings auffallend und deutet auf einen ſpeciellen uns unbekannten Grund hin. Blickt man auf V. 12. 13. zurück, ſo mögte man glauben, daß ſich wenigſtens leiſe Spuren von Differenzen zwiſchen der Gemeine in Theſſalonich und ihren Vorſtehern hätten erkennen laſſen und daß Paulus deshalb beſorgte, die Vorſteher mögten den Brief nicht allen communiciren. Michaelis wollte mit Beziehung auf das Factum der Unterſchiebung eines Briefes (2 Theſſ. 2, 2.) die Stelle ſo faſſen, daß ἀναγνωσθῆναι von der Recognition des Briefes, als eines ächten apoſtoliſchen Schreibens, durch die ganze Gemeine verſtanden würde. Allein der Ausdruck bedeutet bei Paulus ſtets nur „leſen, vorleſen." (Vergl. beſonders Kol. 4, 16.) Überdies kann ja der Apoſtel hier unmöglich auf ein Factum Rückſicht nehmen, das ſich erſt ſpäter ereignete. (Ὁρκίζω mit doppeltem Accuſativ, in der Bedeutung obtestari aliquem per, mit zu ergänzendem νή, findet ſich im N. T. noch Mr. 5, 7. Apoſtelgeſch. 19, 13. — Nach ABDE hat Lachmann ἐνορκίζω vorgezogen, das allerdings die Seltenheit der Form für ſich hat. — Derſelbe Kritiker läßt, geſtützt auf die Auctorität von BDEFG ἁγίοις aus, aber die Seltenheit des Ausdrucks „heilige Brüder," der ſich nur Kol. 1, 2. Hebr. 3, 1. findet, macht wahrſcheinlicher, daß derſelbe hier urſprünglich iſt. Das ἀμήν nach dem Segenswunſche iſt ſicher, wie die Subſcription, hier unächt.)

uslegung des zweiten Briefes an die Theſſalonicher.

Dankſagung für den Glauben der Chriſten in Theſſalonich.

(1, 1—12.)

ch dem Gruße, der buchſtäblich mit dem Gruße des erſten
es übereinſtimmt (vergl. die Erklärung von 1 Theſſ. 1, 1.),
nt Paulus, eben ſo wie 1 Theſſ. 1, 2., ſeinen Dank gegen
auszudrücken wegen ihres Glaubens und ihrer Liebe (V. 3.).
hat nun in ſofern etwas Auffallendes, als Cap. 2. zeigt,
r keineswegs Urſache hatte, mit dem damaligen Zuſtande der
ine ſo zufrieden zu ſeyn, wie er bei Abfaſſung des erſten
es ſeyn konnte. In der kurzen Zeit, welche zwiſchen die Ab-
ig beider Briefe fallen mogte, hatten ſich doch ſchon die Ver-
iſſe ſehr geändert, und die anfangs vorhandenen ſchwachen
ngen der Schwärmerei waren nun zur vollen Ausbildung
men. Inzwiſchen konnte der Apoſtel, dieſer Verirrungen un-
et, gegen die er Cap. 3. mit ſo nachdrücklichen Rügen auf-
den Glauben und die Liebe der Theſſalonicher mit gutem
ſſen dankbar anerkennen, da dieſe Verirrungen nicht aus Un-
en, ſondern eher aus zu großem Glaubenseifer, dem nur
lare Einſicht fehlte, hervorgingen. Dieſe Übertreibung im
benseifer deutet Paulus vielleicht ſchonend durch den Ausdruck

ὑπεραυξάνειν an, in dem ſchwerlich bloß eine Verſtärkung des Simplex liegt. (V. 3. iſt das καθὼς ἄξιόν ἐστι, nicht ſowohl auf die Größe des Dankes zu beziehen, als auf die Nothwendigkeit des Dankes an ſich. — Aus dem ἑνὸς ἑκάστου kann nicht gefolgert werden, daß gar keine Differenzen unter den Theſſalonichern ſtatt hatten, Cap. 3. zeigt das Gegentheil. Aber der Apoſtel erkennt auch in dieſen Differenzen den Grund der Liebe an, die ſich darin nur in verkehrter Form der Anwendung offenbarte; ſie hatten beides, Glauben und Liebe, aber ohne ſie ſchon durch Weisheit richtig leiten zu können.)

4. Eben ſo wie 1 Theſſ. 1, 7. 2, 19. beſchreibt Paulus die Theſſalonicher wieder mit ihrem kräftigen Glauben, der ſich in den Verfolgungen ſo glänzend bewährte, als ſeinen Ruhm vor den Gemeinen Gottes. Man erwartet aber, daß πίστεως als der allgemeinere Begriff hier dem ὑπομονῆς hätte voranſtehen ſollen, was auch dann erforderlich wäre, wenn hier, was aber nicht zu billigen iſt, nach Schott ein Hendiadyoin anzunehmen ſeyn ſollte, wie wenn ὑπομονὴ καὶ πίστις für πίστις ὑπομένουσα ſtände, zu geſchweigen, daß der Glaube im allgemeinen Sinne ſtets als ὑπομένουσα zu denken iſt, alſo darin etwas Pleonaſtiſches läge. Allein πίστις, in der beſtimmten Beziehung auf die Verfolgungen, iſt hier nicht im Allgemeinen, ſondern in dem ſpeciellen Sinne zu faſſen, wie es Röm. 14. gebraucht iſt, nemlich lediglich von der unerſchütterlichen Sicherheit der Überzeugung, die ſich durch keine Kämpfe irre machen läßt, ohne Beziehung auf das Object des Glaubens. Dagegen V. 3. iſt πίστις im umfaſſenden Sinne, alſo auch mit Beziehung auf den Inhalt des Evangeliums, der geglaubt wird, zu nehmen. (V. 4. Das αἷς ἀνέχεσθε erklärt näher das διωγμοῖς ὑμῶν. — Αἷς ſteht bekanntlich nach dem Geſetz der Attraction für ἅς. Das Präſens deutet auf die Fortdauer der Verfolgungen, als der Apoſtel ſchrieb.

5. In dieſer Bewährung von Geduld und Glauben in allem Kampfe findet nun der Apoſtel ein Zeugniß des gerechten Gerichtes Gottes, damit ſie des Reiches Gottes werth werden mögen, für das ſie leiden. Die Worte ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ Θεοῦ ſchließen ſich ganz eng an den vorhergehenden Gedanken der mit Geduld und Glauben ertragenen Leiden an; ſo daß es für εἰς ἔνδειγμα oder ἐνδείγματι ſteht, was auch einige

Handſchriften aus erleichternder Correctur leſen. (Ἔνδειγμα erklärt Heſychius durch ἀπόδειξις. Phil. 1, 28. findet ſich dafür die Form ἔνδειξις, in gleicher Bedeutung „Zeugniß, Beweis.") Gemeiniglich erklärt man nun dieſen Gedanken ſo, daß δίκαια κρίσις das künftige Weltgericht ſeyn ſoll; wie kann aber das gegenwärtige, geduldig ertragene Leiden um des Reiches Gottes willen ein Zeugniß von dem künftigen gerechten Gericht Gottes ſeyn? Man ſagt, in ſofern, als Gott in ſeinem künftigen Gericht die, welche um des Guten willen gelitten haben, belohnen wird, und die Verfolger beſtrafen. Aber man ſieht nicht an dem Gegenwärtigen, daß Gott die Guten belohnt; ihre Geduld als Belohnung zu faſſen dürfte doch zu kühn ſeyn; daher paßt es auch nicht, daß das Gegenwärtige für das Zukünftige ein Zeugniß ſeyn ſoll. Die Stelle wird nur klar, wenn man die gegenwärtigen Leiden auch ſchon als Ausdruck des gegenwärtigen gerechten Gerichts Gottes auffaßt. Aufklärend iſt für dieſen Gedanken die Parallele 1 Petr. 4, 17. 18. Die Leiden der Kirche heißen dort τὸ κρίμα τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ, das Gericht über die Welt beginnt an den Gläubigen und ihre Leiden werden als ein Vollendungsmittel für die Gläubigen dargeſtellt. Eben ſo betrachtet nun auch Paulus hier (vergl. zu 1 Theſſ. 3, 4.) ihre Leiden in Geduld als ein Zeugniß, daß Gott ſein gerechtes Gericht an ihnen vollzieht, aber nicht, um ſie zu verderben, ſondern um ſie zu vollenden und ſo würdig zu machen für Gottes Reich. Unter dieſem Reiche iſt natürlich nach dem hiſtoriſchen Zuſammenhange beider Briefe das als ganz nahe erwartete Reich Gottes auf Erden zu verſtehen. Auch deshalb kann ſchon die δίκαια κρίσις nicht das allgemeine Weltgericht ſeyn, weil dieſes erſt nach dem Reiche Gottes auf Erden ſtatt haben wird. — In dem ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε iſt natürlich nicht von einem Erkaufen des Reiches Gottes durch Leiden die Rede, wie wenn dieſelben ein Verdienſt gäben, ſondern ὑπὲρ bezeichnet hier lediglich das Object des Leidens: „um welches willen ihr auch ja leidet, das ihr alſo repräſentirt, indem ihr es in euch tragt, und dem ihr ſomit auch äußerlich einſt angehören müßt." (Das Compoſitum καταξιωθῆναι unterſcheidet ſich in der Bedeutung nicht vom Simplex. Vergl. Lc. 20, 35. 21, 36. Apoſtelgeſch. 5, 21.)

6. 7. Und nun wird (V. 6—10.) die richtende Thätigkeit

Gottes, wie ſie ſich bei der Paruſie Chriſti offenbart, ausführlich beſchrieben. Es ſchließt ſich dieſe Ausführung nicht an ἔνδειγμα δικαίας κρίσεως an, ſondern durch εἴπερ δίκαιον an die Worte εἰς τὸ καταξιωθῆναι κ. τ. λ. Das Leiden hienieden um des Guten willen ſetzt gemäß der Gerechtigkeit Gottes auch das Empfangen des Lohns der Treue voraus. Wie im Laufe der ganzen Weltgeſchichte, ſo offenbart ſich auch bei der Paruſie Chriſti Gott als der Gerechte, der Lohn und Strafe nach unwandelbarem Geſetz abwägt; inzwiſchen iſt dies noch nicht die κρίσις ἐσχάτη, die hat erſt bei der allgemeinen Auferſtehung nach dem Reiche Gottes ſtatt. (Vergl. zu Mt. 25, 1. 14. 31. und zu Offenb. 20, 12 ff.) Die Gerechtigkeit iſt nun hier ganz nach ihrer ſtrengen Form als ius talionis aufgefaßt; den θλίβοντες wird mit θλῖψις vergolten, den θλιβομένοις mit ἄνεσις gelohnt. Es bedarf keiner Erinnerung, daß hier nicht die θλῖψις als ſolche dargeſtellt werden ſoll als Berechtigung gewährend auf die Ruhe und Erquickung im Reiche Gottes, abgeſehen von der Geſinnung, mit welcher ſie aufgenommen wird, ſondern daß aus V. 4. die geduldige, gläubige Ertragung derſelben ergänzt werden muß. Eben ſo wenig bildet hier das δίκαιον einen Gegenſatz mit der göttlichen Gnade; Paulus will nicht ſagen, die Seligkeit der gläubigen Dulder müſſe Gott gewähren, man könne ſie von ihm fordern. Es wird nur, wie Röm. 2, 5. 6., der Standpunkt rein richterlich nach dem Princip der Vergeltung genommen, ohne in Abrede zu ſtellen, daß auch noch ein anderer Standpunkt in Betracht kommt, den Paulus Röm. 11, 35. ausſpricht, dem zufolge die Würdigkeit des Menſchen im Gerichte Gottes ſelbſt Gottes Werk iſt. (V. 6. über εἴπερ, siquidem, vergl. Röm. 8, 9. 17. 1 Petr. 2, 3. Nur iſt es hier nicht „wenn anders" zu übertragen, ſondern „wenn nemlich," mit Vorausſetzung der Gewißheit, daß dem ſo ſey, während „wenn anders" die Möglichkeit des Gegentheils läßt. — Παρὰ = לִפְנֵי. — Ἀνταποδοῦναι vergl. Lc. 14, 14. Röm. 12, 19. 1 Theſſ. 3, 9. — V. 7. Über ἄνεσις vergl. 2 Kor. 7, 5. 8, 13. Es iſt gleich ἀνάψυξις Apoſtelgeſch. 3, 19., das eben auch vom Reiche Gottes gebraucht wird. — Das μεθ' ἡμῶν iſt auf Paulus und ſeine Gefährten zu beziehen. Von dieſen wird nach ihrer Gnadenwahl die Gewinnung der Seligkeit im Reiche Gottes ſo gewiß vorausgeſetzt, daß die andern als ſich an ſie, die

den Kern der Bewohner des Reiches Gottes bilden, anſchließend bezeichnet werden. — Die ἀποκάλυψις ἀπ' οὐρανοῦ iſt gleichbedeutend mit dem 1 Theſſ. 4, 16. beſchriebenen καταβαίνειν ἀπ' οὐρανοῦ.)

8. Die Parouſie wird nun wieder beſchrieben (vergl. zu 3, 13. 4, 16.) als begleitet von Engeln. Da indeß der Artikel fehlt, können wir nur an einige Engel denken, nicht an das ganze unzählbare Engelheer, wie ſchon zu den angeführten Stellen bemerkt ward. Da δύναμις nach ἀγγέλων ſteht, kann es natürlich nicht, wie Michaelis wollte, in der Bedeutung „Heer" gefaßt werden, ſondern es ſoll, mit ἄγγελοι verbunden, die Engel als Diener und Vollſtrecker der Macht Chriſti bezeichnen. Ein neuer Zug in dem Bilde der Parouſie, wie es Paulus entwirft, der 1 Theſſ. 4, 16. 17. nicht vorkam, iſt ἐν πυρὶ φλογὸς, wofür Lachmann nach bedeutenden Auctoritäten ἐν φλογὶ πυρὸς aufgenommen hat. Allein dieſe Lesart erklärt ſich leicht aus dem Beſtreben den Ausdruck der gewöhnlichen Redeweiſe mehr anzunähern, wornach man wohl von einer Flamme des Feuers, d. i. Feuerflamme, aber nicht von einem Feuer der Flamme ſpricht. Gerade der letztere Ausdruck iſt aber paſſender in unſerer Stelle. Es iſt hier nemlich nicht von einer einzelnen Feuerflamme, ſondern von einem flammenden Glutfeuer die Rede, im Gegenſatz von einem ſchwachen, nicht in helle Flammen aufſchlagenden Feuer. Dieſes iſt hier aber als das Element genannt, das alles Widerſtrebende verzehrt und zugleich der Erſcheinung des Göttlichen ihren furchtbaren Glanz leiht. (Vergl. 2 Moſ. 3, 2 ff. Dan. 7, 9 ff.) Es ſteht daher gleich dem ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ (Mt. 25, 31.), oder dem ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Mt. 26, 64.), worunter, wie ſchon zu 1 Theſſ. 4, 17. bemerkt ward, Lichtwolken zu verſtehen ſind. Auch die Beſchreibung Offenb. 19, 11., wo Chriſtus in ſeiner Parouſie geſchildert wird als auf einem weißen Pferde ſitzend und mit Augen ὡς φλὸξ πυρὸς, iſt, nach Auflöſung der apokalyptiſchen Bildſprache, unſerer Stelle parallel. Die ſtrafende Seite der Erſcheinung Chriſti wird hier nun vorzugsweiſe ausgeführt, nicht etwa damit ſich die Theſſalonicher an der künftigen Strafe ihrer Verfolger recht weiden mögten, ſondern als Warnmittel, um ſie vom Abfall zurückzuhalten. Eine ſolche angebliche Entkleidung nemlich von jedem Egoismus,

daß der Menſch weder Furcht noch Hoffnung, ſey es auch vor Verdammniß oder Seligkeit, als Motive braucht, kennt die Schrift nicht, und mit Recht, denn entweder erſcheint dieſelbe als ſchwärmeriſche Verirrung, wie bei der Guyon, oder, was wohl das Gewöhnlichſte iſt, als Gleichgültigkeit und Erſtorbenheit. — Die Wiederholung des Artikels vor ὑπακούουσι ſpricht allerdings dafür, daß der Apoſtel zwei Claſſen von Perſonen namhaft machen will, welche der Strafe bei Chriſti Parouſie nicht entgehen werden. Die Annahme aber, daß die Θεὸν μὴ εἰδότες die Heiden, und die τῷ εὐαγγελίῳ μὴ ὑπακούοντες die Juden ſeyen, iſt ſchon deshalb unangemeſſen, weil ja auch viele Heiden das angebotene Evangelium nicht annahmen, und wieder auch manche Juden Gott nicht kannten, nemlich in Wahrheit (Joh. 8, 54 ff. 15, 21 ff.); eine bloß äußerliche Notiz nemlich von der Exiſtenz Gottes kann hier ja nicht gemeint ſeyn; nur die wahre ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ iſt das ewige Leben (Joh. 17, 3.). Die beiden Ausdrücke bezeichnen nicht Völkerclaſſen, ſondern ſittliche Zuſtände; diejenigen unter Juden und Heiden, welche Gott in dem bezeichneten Sinne nicht kannten und dem Evangelium, das ihnen gepredigt ward und deſſen Gotteskraft ihr Herz berührte, nicht gehorſam waren, dieſe finden am Tage des Herrn ihren Lohn (vergl. zu 2 Theſſ. 2, 11.). Darin liegt denn auch, daß nicht alle ſogenannten Heiden *als ſolche* verworfen ſind, ſondern nur die, die dem Lichte, das auch ihnen noch leuchtete, nicht treu waren, indem ſie die Erbſünde durch thatſächliche Sünden zur völligen Erblindung des geiſtigen Auges ſteigerten. Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu Röm. 1, 19. 20. 2, 14. 15. 26. (Ἔκδίκησιν διδόναι oder ποιεῖν = ἐκδικεῖν. Vergl. Lc. 18, 7 f. Apoſtelgeſch. 7, 24.)

9. Als die Strafe, welche die bei der Wiederkunft Chriſti Verworfenen (worunter nach 2, 8. der Antichriſt mit den Seinen zu verſtehen iſt,) zu dulden haben, wird ὄλεθρος αἰώνιος genannt. *Es iſt dies die einzige Stelle in den Pauliniſchen Briefen*, in denen die ewige Verdammniß offen ausgeſprochen wird, während nicht wenige vorkommen, in denen ſcheinbar eine Wiederbringung aller Verlornen als möglich angenommen wird. (Vergl. den Comm. zu 1 Kor. 15, 25—28.) Wiewohl nemlich aus dem Ausdruck αἰώνιος an ſich betrachtet wenig gefolgert wer-

den kann, da derſelbe auch bloß eine ungewöhnlich lange Zeit bedeuten könnte, ſo iſt doch nicht in Abrede zu ſtellen, daß die Parallele mit der Formel ζωὴ αἰώνιος nicht zuläßt, den Ausdruck ὄλεθρος αἰώνιος anders als von der ewigen Verdammniß zu erklären. Zu der Annahme, daß Paulus zwar in dieſem früheſten ſeiner Briefe noch die ewige Verdammniß gelehrt, ſpäter ſie aber aufgegeben habe, liegt deshalb kein genügender Grund vor, weil die Wiederbringung nirgends ganz frei und offen ausgeſprochen iſt. Es läßt ſich nur dies behaupten, daß Paulus derjenige unter den Schriftſtellern des N. T. iſt, der die Lehre von der ewigen Verdammniß am meiſten zurücktreten läßt und den Vertheidigern der Apokataſtaſis die meiſte ſcheinbare Stütze gewährt. (Die bei Profanſcribenten ſo gewöhnliche Formel δίκην, ζημίαν τίειν findet ſich im N. T. nur hier. — Ὄλεθρος gebraucht im N. T. nur Paulus 1 Kor. 5, 5. 1 Theſſ. 5, 3. 1 Tim. 5, 9. In der letztern Stelle ſteht es neben ἀπώλεια, was ſonſt gemeiniglich als Gegenſatz von σωτηρία gebraucht wird.) Sehr ſchwierig iſt aber die Entſcheidung, wie in den Schlußworten von V. 9. das ἀπὸ gefaßt werden ſoll. Man kann es nemlich bloß als den Ausgangspunkt der Strafe bezeichnend auffaſſen, oder als die Scheidung der Verworfenen von dem Angeſicht des Herrn. Jene vertreten unter andern Flatt, Storr, Pelt, entweder πρόσωπον κυρίου als bloße Umſchreibung der Perſon des Herrn ſelbſt auffaſſend, oder πρόσωπον emphatiſch vom drohenden ſtrafenden Angeſicht verſtehend; dieſe Erklärung vertheidigen Beza, Michaelis, Koppe, Schott. Die Entſcheidung iſt deshalb ſehr ſchwierig, weil die beiden parallel ſtehenden Glieder ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου und ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ den zwei verſchiedenen Erklärungen günſtig ſcheinen. Die Worte „vom Angeſicht des Herrn" ſcheinen mehr für die Idee der Trennung zu ſprechen, weil das Schauen des Angeſichts des Herrn als Bezeichnung der Nähe Gottes und der Seligkeit gebraucht wird, aber die Formel: „von der Herrlichkeit ſeiner Macht," ſcheint mehr die andere Auffaſſung zu begünſtigen, nemlich daß ἀπὸ den Ausgangspunkt der Strafe bezeichnen ſoll; zu der Idee der Trennung, Scheidung von Gott, paßt die Erwähnung der Macht nicht wohl. Wir würden uns durch dieſen letztern wichtigen Punkt beſtimmen laſſen, den Gedanken ſo zu faſſen: ſie werden ihre Strafe vom

Angeſicht des Herrn aus empfangen, ſo daß dieſes als drohend gedacht wird (die Augen wie Feuerflammen Offenb. 19, 12.), um ſo mehr, als es etwas hart iſt, das bloße ἀπὸ von der Scheidung zu erklären; wenn nicht die Vergleichung von Jeſ. 2, 10. 19. mehr als wahrſcheinlich machte, daß der Apoſtel dieſe genau mit der unſrigen übereinſtimmende Stelle hier vor Augen hatte. Im Propheten wird aber das ἀπὸ durch ein vorhergängiges κρύπτεσθαι genügend erklärt und darnach haben wir hier eine Brevilo-quenz anzuerkennen, bei der Paulus die Beziehung auf die alt-teſtamentliche Stelle als bekannt vorausſetzte.

10. Die andere Seite der Parouſie, die Belohnung der Gläubigen, wird nur indirect bezeichnet, nemlich ſo, daß Chriſtus ſelbſt durch die Anerkennung derſelben als verherrlicht und als Gegenſtand der Bewunderung dargeſtellt wird. Darin liegt aber die Größe der Belohnung, welche den Gläubigen wird, deutlich ausgeſprochen, die Anerkennung derſelben wird nur nicht auf ſie ſelbſt, ſondern auf Chriſtus, als den Urheber derſelben, zurückgeführt. Röm. 9, 23. ſpricht der Apoſtel denſelben Gedanken ebenfalls aus, auch in Pſ. 89, 8. liegt derſelbe ausgedrückt. Wie alles dazu dient, die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren, ſo beſonders die großen Ereigniſſe bei der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, in denen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes im hellſten Glanze ſtrahlen werden. Das ἐν darf übrigens nicht bloß „an" überſetzt werden, ſondern „in," Chriſtus wird nemlich durch ſeine innere Inwohnung in den Gläubigen als in ihnen verherrlicht dargeſtellt. (Vergl. das Nähere zu V. 12.) Sodann ſteht hier freilich nicht ausdrücklich, daß Chriſtus mit ſeinen Heiligen kommt, wie V. 7. geſagt war, daß er mit den Engeln kommt, allein nach der Lehre von der ἐπισυναγωγὴ der Gläubigen bei Chriſto im Himmel (1 Theſſ. 4, 17. 2 Theſſ. 2, 1.), muß dies auch hier nothwendig vorausgeſetzt werden. — (Das Compoſitum ἐνδοξάζεσθαι findet ſich im N. T. nur hier und V. 12. Im A. T. kommt es 2 Moſ. 19, 4. Ezech. 28, 22. für וְאִכָּבְדָה vor.) — Was endlich die Schlußworte von V. 10. anlangt, ſo iſt die Verbindung: ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, deshalb unſtatthaft, weil der Aoriſt unmöglich die Bedeutung des Futurums haben kann. Auch iſt die Faſſung der Worte: mein Zeugniß über euch, d. h. das Zeugniß, welches ich eurem Glau-

den ertheile. (V. 4.), wird an jenem Tage beſtätigt werden, welche die Vertheidiger jener Verbindung, Grotius, Bengel, Koppe, Flatt, geltend machen, nicht ohne Härte. Theils nemlich geht μαρτύριον gewöhnlich auf das Zeugniß von Chriſto, das κήρυγμα τῆς ἀληθείας, theils iſt nach dem Vorhergehenden πιστεύσασι auch ἐπιστεύθη in der Bedeutung „glauben" zu faſſen. Es darf daher nur: ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς als Parentheſe gefaßt werden, in dem Sinne: „ihr habt ja unſer Zeugniß an euch geglaubt, d. h. das euch von uns gepredigte Evangelium angenommen." Das ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ dagegen gehört zu der erſten Hälfte von V. 10. ὅταν ἔλθῃ κ. τ. λ. (Statt der Lesart des text. rec. πιστεύουσι iſt nach den Handſchriften πιστεύσασι vorzuziehen. Ihr Glaube wird als vollendet dargeſtellt, da ſie an jenem Tage ins Schauen übergegangen ſind.)

11. Hieran ſchließt ſich dann die Bemerkung, daß der Apoſtel ſeiner Leſer fürbittend gedenke, damit Gott ſie in ihrem Glaubensleben vollenden möge. (Εἰς ὅ iſt unſer „auf das hin, zu dem Ende," nemlich daß Chriſtus in ſeiner Zukunft durch euch verherrlicht werde, wie V. 12. zeigt. — Ἀξιοῦν τῆς κλήσεως könnte an ſich heißen „des Rufes würdigen," d. h. für würdig halten, um berufen zu werden. Da aber die Theſſalonicher ſchon berufen waren, fordert der Zuſammenhang: des bereits geſchehenen Rufes würdig machen, nemlich durch Treue und Eifer in der Heiligung. Dieſe würden alſo nicht als ein Werk des Menſchen, ſondern als Gottes Werk angeſehen in der Seele des Menſchen, das er durch Untreue aber hindern kann. Die Schlußworte: καὶ πληρώσῃ — ἐν δυνάμει beſchreiben den Proceß des ἀξιοῦν näher. Εὐδοκία ἀγαθωσύνης könnte an ſich, wie das entſprechende hebr. רְצוֹן טוּבָה, auf die Güte Gottes bezogen werden, welche er nach ſeinem Wohlgefallen an den Menſchen offenbart, denn ἀγαθωσύνη iſt nur die abſtracte Form des ἀγαθόν und empfängt ſeine nähere Beſtimmtheit erſt durch den Zuſammenhang. Aber das parallel ſtehende ἔργον πίστεως fordert, daß auch εὐδοκία ἀγαθωσύνης auf den Zuſtand der Theſſalonicher bezogen werde, ſo daß der Sinn iſt: Gott erfülle euch mit alle dem Guten, was ihm wohlgefällt, d. h. er möge euch mit alle dem Guten erfüllen, was ihm an euch wohlgefällt. — Der Ausdruck ἔργον πίστεως iſt nicht

bloß für πίστις ſelbſt geſetzt, noch kann dadurch hier die ſelbſtſtändige Thätigkeit des Menſchen im Glaubenskampf verſtanden werden, wie 1 Theſſ. 1, 3., weil von Gottes Wirkſamkeit, nicht aber von der des Menſchen die Rede iſt; vielmehr bezeichnet hier ἔργον πίστεως den Glauben als Gottes Werk in den Seelen der Menſchen, der rückſichtlich ſeiner Einſicht und Tiefe einer Fortentwickelung fähig iſt. — Ἐν δυνάμει geht auf den ganzen Satz ἵνα πληρώσῃ κ. τ. λ. und iſt adverbialiſch zu faſſen: „auf kräftige, wirkſame Weiſe.“ — Die Conſtruction übrigens des πληροῦν mit doppeltem Accuſativ iſt ganz ungewöhnlich; gewöhnlich wird es mit dem Accuſativ und Genitiv oder Dativ verbunden, πληροῦν τινὰ τινός oder τινί. [Vergl. Apoſtelgeſch. 2, 28. 13, 52. Röm. 1, 29. 2 Kor. 7, 4.] Will man εὐδοκίαν und ἔργον nicht als abſolute Accuſative gelten laſſen, ſo könnte man aus dem Vorhergehenden bloß ἵνα ohne ὑμᾶς auf πληρώσῃ beziehen und bei den Accuſativen εὐδοκίαν und ἔργον ergänzen ἐν ὑμῖν. Allein auch dieſe Conſtruction erſcheint ſo hart, daß jene Faſſung doch den Vorzug verdienen dürfte. Epheſ. 5, 18. findet ſich zwar πληροῦσθαι mit ἐν conſtruirt, aber dort ſteht es bei der Sache, nicht bei der Perſon, welches Letztere ſich ſchwerlich finden dürfte.)

12. Den V. 10. allgemein von allen Gläubigen ausgeſprochenen Gedanken wendet der Apoſtel ſchließlich auf die Theſſalonicher ſelbſt an. Statt des Herrn wird hier nur ſein ὄνομα als Object der Verherrlichung genannt, ὄνομα ſteht aber, wie auch für das Weſen der Perſönlichkeit ſelbſt, wie ſchon zu Mt. 18, 19. 20. Joh. 14, 11 ff. im Comm. bemerkt iſt. Mit dem Weſen iſt dann aber nothwendig die Herrlichkeit Chriſti ſelbſt in dem Ausdruck ὄνομα mit enthalten, wie beſonders Phil. 2, 9. 10. zeigt, wozu man den Comm. vergleiche. Der Zuſatz ὑμεῖς ἐν αὐτῷ weiſt nun deutlich darauf, daß das ἐν ὑμῖν, wie ſchon zu V. 10. bemerkt ward, nicht bloß äußerlich zu nehmen iſt, ſondern innerlich vom Inwohnen Chriſti in den Seelen der Gläubigen. Dieſes nemlich läßt ſich auch umgekehrt als ein Seyn der Gläubigen in Chriſto auffaſſen, und dieſe andere Seite ſoll das ὑμεῖς ἐν αὐτῷ hervorheben. Dieſe Stelle hat übrigens in Ideen und im Ausdruck eine ganz Johanneiſche Färbung. (Vergl. den Comm. zu Joh. 13, 31. 17, 1. 21. 26., ferner auch Offenb. 3, 12.) Alles dieſes iſt nun aber lediglich Wirkung der Gnade Gottes

und Chriſti, nicht eigner Kraft und Anſtrengung. Die Zuſammenſtellung des Vaters und Sohnes hat man ſich hier wieder nach der Bemerkung zu 1 Theſſ. 3, 11. zu verſtändigen.

§. 2. Von den Bedingungen des Eintritts der Zukunft Chriſti.

(2, 1—17.)

Nach dieſer den Glaubensſtand ſeiner Leſer anerkennenden Einleitung kommt nun der Apoſtel ſogleich auf den Hauptpunkt ſeines Briefes, auf die Frage wegen der Wiederkunft Chriſti, über den ſich nach Abſendung des erſten Briefes in Theſſalonich neue Irrungen ausgebildet hatten. In einer eigentlich prophetiſchen Mittheilung läßt ſich der Apoſtel darüber aus, was der Paruſie Chriſti vorhergehen müſſe, und theilt bei dieſer Gelegenheit höchſt wichtige Belehrungen über die Natur des Antichriſts, über die Art ſeiner Wirkſamkeit und über das, was ſeine Offenbarung noch aufhält, mit. Die beiden erſten Punkte, die Natur des Antichriſts und die Art ſeiner Wirkſamkeit, werden freilich auch in der Offenbarung umſtändlich beſchrieben, ſo daß wir darüber hier von Paulus nichts Neues erfahren; inzwiſchen dient doch dieſe Mittheilung zur Beſtätigung und Erläuterung der bilderreichen Schilderungen der Apokalypſe gar ſehr. Dagegen aber iſt der dritte Punkt, das, was die Offenbarung des Antichriſts noch aufhält, von der Art, daß ſich weder in der Apokalypſe noch ſonſt wo im A. oder N. T. leiſe, an ſich nicht verſtändliche Andeutungen abgerechnet, etwas Ähnliches vorfindet, ſo daß alſo durch dieſe Mittheilung uns ein ganz neues und, wie wir ſehen werden, tief-eingreifendes Moment in der Lehre von den letzten Dingen enthüllt wird. Bevor wir aber das Einzelne der folgenden wichtigen Mittheilung in Erwägung ziehen, haben wir die Vorfrage zu beantworten, ob der Apoſtel in derſelben nur ſeine Privatanſicht ausſpricht, die er ſich den herrſchenden jüdiſchen Vorſtellungen gemäß gebildet haben könnte, oder ob er aus göttlicher Offenbarung die Lehre vom Antichriſt und was damit zuſammenhängt, vorträgt? Allerdings bemerkt Paulus hier nicht ausdrücklich, wie 1 Theſſ. 4, 15., τοῦτο λέγομεν ἐν λόγῳ κυ-

μον, allein nichts deſto weniger haben wir auch dieſe ſeine Mittheilung als objectiv wahre göttliche Belehrung zu betrachten und zwar aus folgenden Gründen. Erſtlich finden wir nirgends im N. T. überhaupt und insbeſondere beim Apoſtel Paulus, daß die Unterſcheidung zwiſchen rein ſubjectiven Privatanſichten und objectiver göttlicher Offenbarung eine Beziehung erhält auf das dogmatiſche Gebiet. Alles dahin Gehörige, und unverkennbar ſind dem auch die folgenden Belehrungen über die letzten Dinge zuzuzählen, wird überall und ohne Unterſchied als Mittheilung durch den heiligen Geiſt, der in alle Wahrheit leitet, als Ergebniß der Salbung, die alles lehret (1 Joh. 2, 27.), betrachtet und behandelt. Subjective Privatanſichten werden bloß auf dem Gebiete der Disciplin und Adiaphora als zuläſſig anerkannt. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu 1 Kor. 7. und Röm. 14.). Zu dieſer allgemeinen Betrachtung kommt hier aber noch das Beſondere hinzu, daß Paulus im Folgenden (2 Theſſ. 2, 15.) ſeine Belehrungen den Chriſten in Theſſalonich mit einem ſolchen Nachdruck zur Nachachtung empfiehlt, daß gar nicht verkannt werden kann, er will ſie als göttliche Offenbarung betrachtet wiſſen, ſo daß wir die ausdrückliche Erklärung darüber aus dem erſten Briefe hier zu ergänzen haben. Auch zeugt die zweifelloſe, ſichere Weiſe, mit der der Apoſtel das Folgende vorträgt, daß er nicht ſubjective Muthmaßungen über die Zukunft auszuſprechen ſich bewußt iſt, ſondern objective Gewißheit. Über Mt. 24. und die Parallelen bei Mr. und Lc. iſt übrigens dieſe Stelle die ausführlichſte im N. T., in der das rein prophetiſche Element, im Sinn des Schauens in die Zukunft, hervortritt; erſt in der Apokalypſe aber werden alle einzelnen, in dieſen wie in andern Stellen des N. T. zerſtreuten Züge über die letzten Kataſtrophen der Geſchichte der Menſchheit und der Erde zu einem großen Geſammtgemälde vereinigt und mit den altteſtamentlichen Andeutungen darüber in lebendigen Zuſammenhang geſetzt.

1. 2. Paulus knüpft nun ſeine eſchatologiſchen Mittheilungen an die frühern Belehrungen im erſten Briefe an. Dort hatte er (4, 15 ff.) von der παρουσία Chriſti geſprochen und von der Art und Weiſe, wie bei Chriſti Erſcheinung die Gläubigen (ſowohl die vom Tode Auferſtandenen als die noch lebenden Überkleideten), ſich bei ihm ſammeln werden, indem ſie in Wolken

Herrn in die Luft entgegen gerückt werden. Dies bezeichnet
lus hier mit dem Ausdruck ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν.
Voranſtellung des ἡμῶν hat den Zweck, einen Gegenſatz zu
n mit der παρουσία Χριστοῦ, Chriſti Kommen und unſer
ammeltwerden bei ihm, d. h. unſer Entgegenkommen, bezeich-
die göttliche und die menſchliche Thätigkeit in dieſem Her-
je, welche ſich begegnen. (Das Subſtantivum ἐπισυναγωγή
t ſich im N. T. nur noch Hebr. 10, 25. von gottesdienſtli-
Verſammlungen. Das Verbum dagegen findet ſich oft, na-
lich Mt. 24, 31. Mr. 13, 27. ebenfalls von dem Geſam-
werden der Auserwählten vor der Paruſie. Nur iſt in die-
Stellen nicht von einem Geſammeltwerden im Himmel, ſon-
auf der Erde die Rede, welches letztere dem erſtern als vor-
hend zu denken iſt, indem die Entrückung in die Luft nicht
jedem Einzelnen für ſich, getrennt von den Andern vorgehend,
ern als ein gemeinſamer Hergang an Allen von Einem Orte
zu denken iſt. Dies führt auf die Idee von einem Bergeort,
em die Gläubigen verſammelt werden, um von demſelben aus
Herrn zu gehen. [Vergl. darüber die Bemerkungen zu Mt.
31.] — Den Gebrauch des ἐπὶ in ἐπ' αὐτὸν erklärt man am
chſten aus der Anſchauung, wornach die Perſon Chriſti gleich-
das Centrum der Verſammlung iſt, auf das die ganze ſam-
de Bewegung hingeht. (Vergl. Winer's Gr. S. 386.) Das,
nun hier in Beziehung auf die Paruſie Chriſti und die Ver-
nlung der Gläubigen bei ihm vom Apoſtel als Ermahnung
τάω ſteht, wie 1 Theſſ. 4, 1., mildernd für παρακαλέω)
etragen wird, beſteht nach V. 2. darin, die Leſer zu warnen,
den Tag des Herrn nicht als unmittelbar bevorſtehend zu den-
und ſich dadurch verunruhigen zu laſſen. Man könnte ſich
n, daß Jemand die Zukunft Chriſti als unmittelbar bevorſte-
betrachtete, ohne dadurch verunruhigt zu werden, indem er
ich in ſtillem heiterm Glauben, ja in ſeliger Freude dem Tage
Herrn entgegenſähe (vergl. zu Lc. 21, 28.); (wiewohl auch
em Gläubigen und Wiedergebornen neben der Freude ſich
ht vor dem Tage des Herrn finden wird, in ſofern nemlich
in ihm der alte Menſch noch ſeinen Einfluß geltend macht,
weiß nicht vor dem Herrn beſtehen zu können; dann wäre al-
die Sicherheit zu tadeln, mit der ein ſolcher Zeit oder Stunde

feſtſtellte. Bei den Chriſten in Theſſalonich ſtellte ſich aber völlige Unruhe, gänzlicher Verluſt ihres ſtillen innern Friedens ein, indem ſie noch zu unentwickelt waren, um in Kraft des Glaubens die Vorſtellung der Nähe ſo ungeheurer Ereigniſſe tragen zu können. Die ſittlichen Nachtheile dieſer Verunruhigung werden im dritten Capitel weiter beſprochen. (*Σαλεύω*, ein im N. T. ſehr häufig vorkommendes Wort, bezeichnet zunächſt die wogende Bewegung des Meeres hervorbringen, daher *σαλεύεσθαι*, ſich in wogender Bewegung befinden. Auf Gemüthszuſtände übertragen bedeutet es alle heftigen Leidenſchaften der Freude wie des Schmerzes oder der Furcht. Die letztere Beziehung waltet hier vor, wie das den Ausdruck *σαλευθῆναι* näher beſtimmende *θροεῖσθαι* zeigt. Dieſes Wort, von *θρόος*, lärmendes Geſchrei, findet ſich im N. T. nur noch Mt. 24, 6. Mr. 13, 7.) — Schwierig iſt aber das *ταχέως*, das nicht bloß „ſchnell, eilig," ſondern auch „bald" heißt, mit Beziehung auf einen vorhergehenden Zeitpunkt. Die Beziehung auf einen Zeitpunkt ſcheint hier aber deshalb unſtatthaft, weil der Sinn des Apoſtels nur ſeyn zu können ſcheint, daß die Theſſalonicher ſich gar nicht verunruhigen, nicht bloß, daß ſie ſich nicht bald in Unruhe ſetzen laſſen. Allein denkt man als den Zeitpunkt, auf welchen ſich Paulus bezieht, ſeine perſönliche Anweſenheit bei ihnen oder den Empfang ſeines erſten Briefes, ſo erſcheint ihre Schuld doch größer, wenn ſie gleich darnach ſich von der rechten Gemüthsſtellung abbringen ließen, als wenn dies erſt viele Jahre nachher geſchehen wäre. Die kurze Zwiſchenzeit ſetzt nemlich auch nur eine kurze Anwendung von Angriffen wider ihren feſten Glaubensſtand, und daß dieſe ſie doch bald umwarfen, eine Schwäche des Glaubens in ihnen voraus, und dieſe ſoll durch das *ταχέως* gerügt werden. Übrigens wählt der Apoſtel ſchonend die Form der Darſtellung, daß er vorausſetzt, ſie hätten ſich noch nicht ganz verunruhigen laſſen, was in dem *ἐρωτῶμεν — εἰς τὸ μὴ* liegt. Dadurch nahm er nicht bloß die einigermaßen Feſtgebliebenen unter den Chriſten in Theſſalonich für ſich ein, ſondern knüpfte auch an das Beſſere in den ſchon ganz Fortgeriſſenen an, um ſie deſto leichter zurückzubringen. Die Gemüthsſtimmung, wovon ſie ſich nicht abbringen laſſen ſollen, wird bloß durch *νοῦς* bezeichnet. Man erwartet hierzu ein Epitheton, als „von der richtigen, glaubensfeſten Geſinnung"

llen ſie ſich nicht durch ängſtliche Vorſpiegelungen ableiten laſſen. lein der Apoſtel erachtet ein Epitheton deshalb für unnöthig, eil ihm der νοῦς an ſich Bezeichnung der höhern Seelenkräfte i Menſchen, welche das Selbſtbewußtſeyn bedingen, iſt. (Vergl. Röm. 7, 23.) Wo ängſtliche Furcht herrſchend wird, verliert r νοῦς ſeine Kraft, es tritt der Zuſtand der ἄνοια ein. (Statt ἤτε θροεῖσθαι erwartet man nach den Regeln des Sprachgeauchs [vergl. Winer's Gr. S. 456.] allerdings μηδέ, was chmann auch in den Text aufgenommen hat, obwohl in Wirſpruch mit ſeinen kritiſchen Grundſätzen, und was auch Schott ligt. Keine einzige Handſchrift oder kritiſche Auctorität lieſt mlich μηδέ, und die Textesänderung durch Conjectur müſſen r entſchieden verwerfen. Es iſt vielmehr offen anzuerkennen, ß der Apoſtel hier den genauern Unterſchied zwiſchen μηδέ und ἤτε nicht beobachtet hat.)

Beſonders wichtig iſt nun aber für das Verſtändniß der Zuinde in der Gemeine Theſſalonichs das, was der Apoſtel weiter . 2. mittheilt über die Urſachen, welche dieſe Verunruhigung r dortigen Chriſten herbeigeführt hatten. Es hätte ſich nemlich nz füglich denken laſſen, daß die Erwartung der unmittelbaren ähe des Tages des Herrn und die dadurch hervorgebrachte Verruhigung der Theſſalonicher, ſich ohne alle beſondere Veranlaſng ausgebildet hätten. Paulus hatte ſie im erſten Briefe (Cap. 5.) fgefordert, ja wachſam zu ſeyn, ſich nicht zu denken, ſie hätten ch Friede und Sicherheit; hiernach lag es nahe, auf ſolche Anhten zu gerathen, als welche Paulus jetzt beſtreitet, daß es mlich gewiß ſey, der Herr müſſe in kurzem kommen. Nach r Schilderung im dritten Capitel unſeres Briefes haben wir s dieſes „in kurzem" gewiß von einigen Wochen oder höchſtens onaten vorzuſtellen, welche die Theſſalonicher noch bis zum ge des Herrn Friſt zu haben glaubten. Denn hätten ſie auch r einige Jahre bis zu dieſer Kataſtrophe angenommen, ſo wäre s Aufgeben der Handwerke ſchlecht motivirt geweſen. Nach den r folgenden nähern Mittheilungen Pauli erkennen wir aber, ß es außer dieſen allgemeinen aus dem Unverſtande der Menen zu aller Zeit ähnliche Vorſtellungen erzeugenden Momenten Theſſalonich noch beſondere Urſachen gab, welche dort die wärmeriſche Erwartung der Nähe der Zukunft Chriſti hervorge-

rufen hatten. Er nennt drei ſolcher Urſachen, μήτε διὰ πνεύματος, μήτε διὰ λόγου, μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν. Daß der Apoſtel damit nur mögliche Quellen der Schwärmerei bezeichnen will, nicht ſolche, welche thatſächlich ſchon bei ſeinen Leſern wirkſam geworden waren, iſt gänzlich unwahrſcheinlich, beſonders da 3, 17. Vorkehrungen gegen ihm untergeſchobene Briefe getroffen werden, ein Fall, der folglich ſchon vorgekommen ſeyn mußte. Bevor wir nun die einzelnen Punkte näher in Erwägung ziehen, iſt die Vorfrage zu beantworten, ob das ὡς δι' ἡμῶν bloß auf das letzte Glied, oder auf die beiden letzten, oder aber auf alle drei ſich beziehe. Wäre das Letztere der Fall, dann wäre der Sinn der Worte, daß die Chriſten in Theſſalonich nicht bloß durch untergeſchobene Lehren und Briefe, ſondern auch durch angebliche Weiſſagungen Pauli getäuſcht wären. Durchaus unmöglich wäre eine ſolche Faſſung der Worte, welche Reiche (in der angef. Diſſert. S. 9.) billigt, nicht allein hätte der Apoſtel dieſen Gedanken ausdrücken wollen, ſo würde er ohne Zweifel nicht πνεῦμα, ſondern προφητεία geſchrieben haben, daß nemlich πνεῦμα eine iſolirte Weiſſagung bezeichnet, iſt ohne Beiſpiel; auch ließe ſich dann der Tautologie ſchwer entgehen, indem λόγος und ἐπιστολή dann doch auch nur wieder von verſchiedenen Formen der Mittheilung jener Weiſſagung, die dem Apoſtel geworden, verſtanden werden könnten. Wenn wir hiernach die Verbindung des ὡς δι' ἡμῶν mit allen drei Subſtantiven ablehnen müſſen, ſo iſt dagegen die Beziehung der Worte auf die zwei letzten Momente, nicht auf ἐπιστολή allein, mehr als wahrſcheinlich. Denn irgend welche Lehre, von einem den Theſſalonichern unbekannten oder bedeutungsloſen Manne vorgetragen, konnte für ſie kein Motiv werden, ſolche Anſichten in ſich aufzunehmen, als Paulus an ihnen tadelt, wohl aber konnte und mußte dies der Fall ſeyn, wenn ſie glaubten, die Lehre komme von ihrem geliebten Apoſtel. Beziehen wir demnach διὰ πνεύματος nicht auf den Apoſtel, ſo fragt ſich, wie die Worte zu faſſen ſind. Die Beziehung derſelben auf altteſtamentliche Weiſſagungen iſt offenbar ganz unſtatthaft, denn aus ihnen konnte über die Zeit der Zukunft Chriſti nichts entnommen werden. Zwar hat man διὰ λόγου von Berechnungen (vergl. Phil. 4, 15. 17.) verſtehen wollen, welche in Folge altteſtamentlicher Weiſſagungen angeſtellt wären,

:in erſtlich finden wir kein Beiſpiel, daß in der apoſtoliſchen
t ſolche Berechnungen angeſtellt wären, und ſodann iſt die ge-
hnliche Zuſammenſtellung von λόγος und ἐπιστολὴ zu Bezeich-
ng mündlicher und ſchriftlicher Belehrung, die gleich V. 15.
:berkehrt, entſchieden dagegen. Hiernach kann διὰ πνεύματος
: auf die Weiſſagungsgabe der Charismata bezogen werden, ſo
i das Abſtractum fürs Concretum πνευματικός geſetzt iſt. Na-
lich kann Paulus dieſe Weiſſagung nicht als eine lautere aner-
nen, deshalb braucht man aber noch nicht an eigentliche Pſeu-
ropheten, die vom böſen Geiſt getrieben wurden, zu denken,
:ſe würde der Apoſtel wohl mit ſtärkern Ausdrücken bezeichnet
)en,) vielmehr konnte das ächte Charisma der προφητεία, und
)nders das des γλώσσαις λαλεῖν, bei welchem das perſönliche
lbſtbewußtſeyn ſehr zurücktrat (vergl. im Commentar zu 1 Kor.
, 1.), leicht durch Beimiſchungen aus der ſündlichen Natur
'en, der die Gabe ausübte, verunreinigt werden, weshalb auch
Apoſtel verordnete, daß immer die Reden der Propheten und der
)genredenden durch ſolche beurtheilt werden ſollten, welche im
ſitz der Gabe der διάκρισις πνευμάτων waren. (Vergl. im
nm. zu 1 Kor. 14, 29.) Bei dieſer Faſſung erledigt ſich
n auch die Frage, von welchen Menſchen dieſe Weiſſagungen aus-
angen ſeyn mögen. An Emiſſaire, welche von außen her in
Gemeine zu Theſſalonich eingedrungen waren, iſt nicht zu
ken, auch im Folgenden (Cap. 3.) findet ſich, ungeachtet der
ſten Maaßregeln, welche der Apoſtel anempfiehlt, nicht die lei-
: Andeutung, daß Eindringlinge dieſe Störungen veranlaßt
ten. Die Urheber jener Weiſſagungen waren zweifelsohne Mit-
der der Gemeine, welche ihre Charismaten in ſchwärmeriſcher
iſe zur Anwendung gebracht und ſo durch ſubjective Einmi-
)ngen den göttlichen Geiſt in ihnen getrübt hatten. Daß hier-
eine bewußte böſe Abſicht thätig war, iſt ſchwerlich anzuneh-
ı, vielmehr wird einſeitige Vorherrſchaft des Gefühls und der
)ntaſie dieſe Trübung der Gnadengaben des Geiſtes veranlaßt
en. Anders aber muß es ſich mit denen verhalten haben,
che mündliche oder ſchriftliche Erklärungen des Apoſtels vorga-
; in dem ὡς δι' ἡμῶν scil. γεγραμμένης liegt nemlich die
ention deutlich ausgedrückt, daß der nicht apoſtoliſche Brief
) der Abſicht der Betrüger für apoſtoliſch gehalten werden

ſollte. Zwar haben Hieronymus, Krauſe, Nöſſelt u. A. gemeint, es könne bloß von Mißverſtändniſſen Pauliniſcher Lehre und Briefe die Rede ſeyn *); allein dagegen ſpricht entſchieden 3, 17., wo der Apoſtel, um ſolchen Betrügereien vorzubeugen, ein beſtimmtes Zeichen für ſeine ächten Briefe angiebt. In welcher Geſinnung ſollen wir uns aber dieſe Perſonen denken? Man ſieht durchaus nicht ab, was ſie mit einem ſolchen Betruge beabſichtigen konnten. Dieſe Betrachtung war es, die Hug (Einl. Bd. II. S. 344.) zu der Muthmaßung veranlaßte, dieſe Perſonen mögten bei ihrem Betruge keine böſe Abſicht gehabt haben, ſondern zu demſelben nur durch den Wunſch veranlaßt worden ſeyn, bei einigen leichtfertigen Gliedern der Gemeine in Theſſalonich durch Darſtellung der Nähe des Tages Chriſti eine heilſame Furcht und dadurch Beſſerung zu bewirken. Dieſe Annahme einer pia fraus erſcheint indeß nicht hinreichend motivirt; einfacher iſt ſich zu denken, daß die Schwärmerei, dieſe fruchtbare Mutter des Betruges, Einigen eingab, durch untergeſchobene Mittheilungen des Apoſtels ihre Vorſtellungen von der ganz unmittelbaren Nähe der Paruſie zur Herrſchaft in Theſſalonich zu bringen. (V. 2. ſteht das ὡς ὅτι= οἷον εἰ oder ὡς ἄν, wie ſchon Pelt nach Alberti's observ. phil. pag. 318. richtig bemerkt. Es ſoll durch das ὡς die Behauptung: ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, als die Vorſtellung dargeſtellt werden, welche durch πνεῦμα, λόγος und ἐπιστολή verbreitet werden ſollte. — Über ἐνέστηκεν vergl. Röm. 8, 38. Galat. 1, 4.)

3. 4. Vor allen dieſen Formen des Betrugs warnt nun der Apoſtel ſeine Leſer (μή τις κ. τ. λ. scil. βλέπετε, ὁρᾶτε) und zwar deshalb, weil der Tag des Herrn nothwendige Vorausſetzungen habe, die erſt in Erfüllung gegangen ſeyn müßten, bis er kommen könne. Es bedarf nemlich keiner Erinnerung, daß das ἐὰν μὴ vor ἔλθῃ nicht mit Storr und Flatt in der Bedeutung certissime gefaßt werden darf, ſondern daß die Apodoſis, als aus V. 2. ſich von ſelbſt verſtehend zu ergänzen iſt, in der Art: ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον, οὐκ ἔρχεται ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου.

*) Kern (Tüb. Zeitſchr. 1839. H. 2. S. 150.) will den Ausdruck von falſcher Auslegung unſeres erſten Briefes verſtanden wiſſen; indeß dies dürfte ſchon deshalb unſtatthaft ſeyn, weil dann der Artikel vor ἐπιστολῆς nicht fehlen dürfte.

e Stellen, auf welche ſich Storr und Flatt beziehen (4 Moſ.
, 28. Ezech. 17, 19.) können deshalb nicht mit der unſrigen
:glichen werden, weil אִם־לֹא dort Schwurformel iſt. Wenn
er, will Paulus ſagen, der Abfall gekommen und der Antichriſt
enbart ſeyn wird, dann wird auch der Tag des Herrn ſogleich
nmen, ſich unmittelbar an den Antichriſt anſchließen. Als Vor-
ſsetzungen werden hier alſo genannt das Kommen des Abfalls
d die Offenbarung des Antichriſts. Während dieſer umſtänd-
) und in höchſt charakteriſtiſchen Zügen geſchildert wird, iſt von
r ἀποστασία nicht weiter die Rede, und es bleibt daher ungewiß,
ıs der Apoſtel darunter verſtanden wiſſen will. Der Artikel
utet auf etwas den Leſern Bekanntes hin, wie Paulus denn
ch V. 5. ſich auf ſeine mündlichen Belehrungen darüber zurück-
zieht. Da wir dieſe nicht kennen, bleibt uns nur die allgemeine
ıalogie und der Lehrzuſammenhang übrig, um zu beſtimmen,
ıs der Apoſtel höchſt wahrſcheinlich unter dem Abfall verſtanden
ſſen will. Viele Ausleger, wie Clericus, Nöſſelt, Roſen-
ıller, Uſteri, wollen an die Empörung der Juden gegen die
ımer vor der Zerſtörung Jeruſalems denken. Käme der Aus-
ıck in der Stelle Mt. 24 vor, ſo wäre dieſe Auffaſſung wohl
ıründet, vorausgeſetzt nemlich, daß ſie, wie die Zerſtörung Je-
alems ſelbſt (vergl. im Comm. zu Mt. 24, 1.), typiſch auf
ferneres Ereigniß bezogen wird. Aber hier iſt durchaus keine
ziehung auf näher liegende Ereigniſſe ſpürbar, wir haben da-
auch keine Veranlaſſung von der allgemeinſten Idee des Ab-
s vom Glauben, von der Liebe, von der Hoffnung, kurz von
:m Göttlichen und Heiligen abzuſehen, wie er Mt. 24, 8 ff.
ı Herrn ſelbſt beſchrieben wird, und vor dem durch Gottes
ıade nur die Auserwählten bewahrt werden nach Mt. 24, 24.
r Artikel weiſt auf einen bekannten Abfall hin; Paulus
:d ſeinen Leſern ſchon mündlich darüber Aufſchluß gegeben haben.
ffallend iſt dabei nur, daß das Kommen des Abfalls vor die
ſenbarung des Antichriſts geſtellt wird, während es ſcheint, daß
t durch den Antichriſt und ſeine Verführungskünſte der Abfall
: Vollziehung kommt, wie es Paulus 2, 9. ſelbſt beſchreibt in
ereinſtimmung mit der Apokalypſe 13, 14 ff. Dieſe ſcheinbare
ıgehörigkeit war es vermuthlich, welche mehrere Kirchenväter
wog, den Abfall für den Antichriſt ſelbſt zu nehmen, als den

den Abfall Bewirkenden, ſo namentlich Chryſoſtomus und Theodoret unter den Griechen, Auguſtinus unter den Lateinern. Dafür aber ſpricht durchaus nichts. Allein die Schwierigkeit der Voranſtellung des Abfalls vor der Offenbarung des Antichriſts bedarf freilich jedenfalls ihre Erledigung. Die einfachſte der Darſtellungen in Mt. 24. und der Apokalypſe entſprechendſte Erklärung ſcheint dieſe zu ſeyn. In gewiſſer Hinſicht iſt der Antichriſt und ſeine Offenbarung ſelbſt ein Reſultat des Abfalls, der nicht bloß unter den Chriſten ſtatt haben wird, ſondern unter allen Völkern und in allen Religionen und Verfaſſungen wird ein Abfallen von den Grundpfeilern aller Wahrheit *) und der allgemeinen Gerechtigkeit ſtatt finden, wie es Paulus 1 Tim. 4, 1 ff. beſchreibt, und aus dieſem wird der Antichriſt von der einen Seite angeſehen als die Frucht erwachſen, von der andern Seite aber ſelbſt wieder dieſe Tendenz des Abfalls in der Geſammtheit vollenden und ſelbſt die wahrhaft Gläubigen dazu zu bringen trachten, ein Beſtreben, das freilich durch Gottes Gnade zur Vollendung der Heiligen und der Kirche überhaupt dienen muß. Das Nähere über dieſe Hergänge kann nur bei der Erklärung des 13. Cap. der Apokalypſe in Erwägung gezogen werden, in dem der große Abfall der Menſchheit und die Einwirkung des Antichriſts und ſeines Propheten darauf ausführlicher beſchrieben iſt. (Was die Form des Wortes *ἀποστασία* anlangt, ſo iſt dieſelbe ſpätern Urſprungs. Die ältere iſt *ἀπόστασις*. Vergl. Lobeck's Phrynichus S. 528. In den griechiſchen Überſetzungen findet ſich *ἀποστασία* für מֶרֶד und סָרָה 2 Chron. 29, 19. Jerem. 29, 32.) Als das zweite Moment, ohne welches die Paruſie Chriſti nicht zu erwarten ſey, wird dann die Offenbarung des Antichriſts genannt. Die Idee des *ἀποκάλυψις* deſſelben iſt zu erklären aus der durchgehenden Parallele zwiſchen dem Chriſt und dem Antichriſt, wie denn auch V. 9. von ſeiner Paruſie die Rede iſt. Davon iſt aber eine andere Idee nicht zu trennen, auf welche auch die *ἀποκάλυψις* leitet, nemlich die, daß, wie Chriſtus vor ſeiner *ἐπιδημία αἰσθητὴ* ſchon in der *ἐπιδημία νοητὴ* unter den Menſchen gegenwärtig war, ſo auch der Antichriſt verhüllt, ſchon lange

*) So erklärt das Scholion bei Matthäi ganz richtig: *ἀποστασία ἡ διὰ τοῦ ἀντιχρίστου ἀλλοτρίωσις τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ Θεοῦ.*

wirkſam iſt, wie V. 7. offen ausſpricht. Es wird aber eine Zeit kommen, wo er alle Hüllen abwirft und ſich leibhaftig (σωματικῶς) kund giebt, als eine Menſchwerdung des Satans ſelbſt, in welchem Sinne Judas Iſcharioth ſein Vorbild war, den der Herr ſelbſt (Joh. 6, 70.) den Teufel nennt, d. h. den, der das unter den Jüngern war, was der Teufel unter den Kindern Gottes iſt, und Joh. 17, 12., ganz wie hier der Antichriſt heißt, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Als ſolchen charakteriſiren den Antichriſten nun auch die Namen, welche Paulus giebt. Die beiden erſten ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, könnten auch jeden Böſen, der Sünde ganz anheimgefallenen Menſchen bezeichnen, etwa einen ſolchen, der die Sünde wider den h. Geiſt that. Aber der Artikel geſtattet nur die Beziehung auf ein beſtimmtes, bekanntes Individuum, dem die Sünde und das Verderben in beſonderem Sinne zukommt, nemlich ſo, daß er nicht bloß Sünde hat und ins Verderben fällt, ſondern daß Sünde und Verderben von ihm, als der Quelle, ausgehen, daß er alle andere nach ſich zieht in Sünde und Verderben. Als ſolcher heißt er dann auch V. 7. ὁ ἄνομος, deſſen Element die ἀνομία iſt, indem er kein Geſetz, keinen höhern Willen anerkennt, ſondern als die perſonificirte Selbſtſucht ſeinen eignen Willen als alleiniges Geſetz anerkannt wiſſen will; eben ſo wie der Satan oft ὁ πονηρός heißt und ὁ ψεύστης (Joh. 8, 44.), wie 1 Joh. 2, 4. 22. auch der Antichriſt ὁ ψεύστης und 2 Joh. V. 7. ὁ πλάνος heißt. Doch charakteriſirt ihn der Name ἄνθρωπος zugleich als eigentlichen Menſchen, mit Leib und Seele, den das Princip des Böſen, der Satan, ſo zu ſeiner Behauſung macht, wie der Sohn Gottes ſich mit dem Menſchen Jeſus vereinigte. Die Offenbarung des Antichriſts ſtellt ſich alſo als eine Nachäffung der Erſcheinung Chriſti dar; was beim Erlöſer tiefe weſentliche Wahrheit war, erſcheint beim Antichriſt als fratzenhafte Nachbildung, wie überhaupt das Böſe nur durch Nachäffung des Guten ſeine Exiſtenz friſtet. So ſchon richtig die Kirchenväter, aus denen Pelt die Hauptſtellen in ſeinem Commentar geſammelt hat. (Bei beiden Ausdrücken ſchwebten vermuthlich dem Apoſtel Stellen des A. T. vor. Ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας entſpricht dem hebr. אִישׁ אָוֶן Jeſ. 55, 7. Sprichw. 6, 12. υἱὸς τῆς ἀπωλείας dem יֶלֶד פֶּשַׁע Jeſ. 57, 4., was die LXX. τέκνον ἀπωλείας überſetzen. — Die Lesart des Codex B und eini-

ger geringerer Handſchriften ἀνομίας für ἁμαρτίας iſt vermuthlich nur aus V. 7. hier in den Text gekommen.) In der Ausmahlung des Bildes des Antichriſts fortfahrend, nennt Paulus denſelben weiter ὁ ἀντικείμενος, wo wieder der Artikel zu bemerken iſt. Obgleich die LXX. in der Stelle Zachar. 3, 1. für שָׂטָן ἀντικείμενος ſetzen, ſo darf doch hier der Antichriſt nicht gerade zu der Satan heißen, weil er V. 9. von ihm unterſchieden wird. Allein die Geſinnung und Richtung des Teufels hat er allerdings, nemlich das Widerſtreben gegen Gott und alles, was göttlich iſt in Kirche und Staat. Während er zu zerſtören ſucht, was Gottes iſt, trachtet er ſich ſelbſt an ſeine Stelle zu ſetzen, ſich ſelbſt zu Gott zu machen, was der höchſte Gipfel des Frevels, aber zugleich auch der Ausdruck des vollkommenen Unſinns und innerlichen Widerſpruchs des Böſen iſt. Dieſe höchſte Höhe in der Offenbarung des Antichriſts beſchreibt Paulus in den Schlußworten von V. 4. ὁ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον Θεὸν κ. τ. λ. Hiernach wird, wie ſchon Chryſoſtomus zu dieſer Stelle richtig bemerkt, der Antichriſt nicht den Götzendienſt befördern, ſondern er wird vom wahren Gott, wie von allen Götzen die Menſchen abziehen und ſich als den einzigen Gegenſtand der Anbetung geltend machen. Dieſer merkwürdige Gedanke, daß die Sünde im Antichriſt endlich in ganz eigentliche Selbſtvergötterung ausläuft, enthüllt uns die innerſte Natur des Böſen, welche in der Selbſtſucht liegt. Im Antichriſt erſcheint jede Liebe, jede Fähigkeit der Aufopferung und Selbſtverleugnung gänzlich untergegangen in dem Geltendmachen des Ich, das denn auch von allen Menſchen als das Centrum aller Macht, Weisheit und Herrlichkeit anerkannt ſein will. Schon Daniel (11, 36 ff.) ſagt in ſeiner Schilderung des Antichriſts, den er als König, als Univerſalmonarchen, darſtellt, ὑψωθήσεται καὶ μεγαλυνθήσεται ἐπὶ πάντα Θεὸν κ. τ. λ. und im dreizehnten Capitel der Apokalypſe (V. 15.) wird geweiſſagt, wie ein Bild des Antichriſts durch Scheinwunder lebendig gemacht und die Anbetung dieſes Bildes bei Todesſtrafe von allen gefordert werden wird. (Ὑπεραίρεσθαι kam ſchon 2 Kor. 12, 7. vor. — Der Ausdruck ἐπὶ πάντα λεγόμενον Θεὸν erinnert an 1 Kor. 8, 5., nicht bloß an den wahren Gott iſt zu denken, ſondern an alle Formen des religiöſen Lebens, auch die niedrigſten. Dieſe erſcheinen neben dem Dienſte des Antichriſts noch als relativ wür-

dige Formen der Gottesverehrung, denn die Menſchen, welche als Götter oder Heroen verehrt wurden, waren doch meiſtens Wohlthäter der Menſchheit, in denen einige Strahlen des Beſſeren leuchteten, aber in dem Antichriſt erſcheint die Quinteſſenz alles Böſen vereinigt und giebt ſich doch der Anbetung hin. Auch die Selbſtvergötterung der römiſchen Kaiſer erſcheint neben der des Antichriſts als Beſcheidenheit, denn die Kaiſer erhoben ſich nicht über die andern Götter, ſie wollten nur neben ihnen Platz haben als Repräſentanten des Genius des römiſchen Volks. Der Antichriſt will dagegen der allein wahre Gott ſeyn, der keinen neben ſich duldet; was Chriſtus für ſich in Wahrheit fordert, nimmt er im Übermaaß des Dünkels in der Lüge in Anſpruch. — Die Annahme von Michaelis, Baumgarten u. A., daß hier θεός nach Analogie des hebr. אֱלֹהִים die Fürſten und Obrigkeiten bedeuten ſolle, iſt gänzlich zu verwerfen, wie die folgende Erwähnung des ναὸς zeigt. — Σέβασμα bedeutet jegliches Heilige, als Object der Verehrung, es mag eine Perſon, ein Idol oder ein Ort ſeyn [Apoſtelgeſch. 17, 23.]; da es aber nicht durch Wiederholung des Artikels als neuer Begriff auftritt, iſt die erſtere Beziehung auf Perſonen vorzuziehen. Vermuthlich dachte Paulus dabei an die Heroen und andere untergeordnete Perſönlichkeiten der heidniſchen Mythologie.) Die Worte: ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶ Θεός, ſind im weſentlichen ein ſich von ſelbſt verſtehendes Ergebniß aus dem Vorhergehenden. Wer ſich über alles, was Gott heißt, erhebt, muß ſich nothwendig ſelbſt für Gott halten und erklären. In dem ἀποδείκνυναι liegt aber mehr als das bloße Behaupten, es iſt ohne Zweifel, wie Schott ſchon richtig angenommen hat, auf das Erhärten ſeiner angeblichen Gottheit durch Scheinwunder zu beziehen (V. 9.), wie dergleichen auch Offenb. 13, 15. erzählt wird. Die Lesart ὡς Θεὸν vor καθίσαι, welche Matthäi, Koppe, Knapp, Schott vertheidigen, wäre an ſich zwar nicht unpaſſend, aber die kritiſchen Auctoritäten ſind ſo entſchieden für die Auslaſſung, daß wir ſie mit Griesbach und Lachmann ſtreichen müſſen. Der ſchwierigſte Punkt iſt aber das καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ. Stände bloß εἰς ναὸν „in irgend einen Tempel," ſo ließe ſich denken, die Formel ſolle nur in ſymboliſcher Weiſe die Thätigkeit des ſich zur Adoration Darbietens bezeichnen,

das Sitzen nemlich, nach der Analogie des Sitzens der Könige auf dem Thron, ſoll hier das in Beſitznehmen des Tempels als ſeines Eigenthums und die Bereitſchaft, die Huldigung der Sünden in Empfang zu nehmen, bezeichnen. Allein ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ſcheint nothwendig auf den einigen wahren Gottestempel in Jeruſalem gehen zu müſſen, der damals, als Paulus ſchrieb, noch ſtand. Blicken wir zuerſt auf die etwanigen Parallelen, ſo bietet ſich Mt. 24, 15. der Ausdruck βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὸς, ἐν τόπῳ ἁγίῳ dar. Dieſe beziehen ſich bekanntlich auf die Stellen Daniel's 9, 26. 27. 11, 31. 12, 11. und gehen (vergl. den Comm. zu Mt. 24, 15.) nicht auf Antiochus Epiphanes, ſondern auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer und die Schändung des Tempels durch ſie. Das angedeutete Factum ſpecieller mit genügender Sicherheit angeben zu können, wird kaum möglich ſeyn. Jedenfalls aber kann in alle dem, was bei der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer Tempelſchänderiſches vorkam, nur ein ſchwaches Vorbild von den hier vom Apoſtel Paulus geweiſſagten Vorgängen anerkannt werden. Die Apokalypſe enthält nichts, was dieſe Erwähnung des Tempels erläutern könnte; eine gewiſſe typiſche Analogie trägt zwar die Stelle Heſek. 28, 2., wo der König von Tyrus als ſich ſelbſt für Gott erklärend dargeſtellt wird; aber vom Tempel iſt auch da nicht die Rede. Wir ſind alſo bloß auf unſere Stelle allein angewieſen. Erwägt man nun, daß im Tempel zu Jeruſalem außer der Bundeslade, wie bekannt, gar kein Bild oder Thron Jehovah's war, daß überdies nach Mt. 24, 2. Joh. 4, 21. der zerſtörte Tempel nicht wieder aufgebaut werden ſoll; ſo ſcheint, wie auch die neuern Ausleger annehmen, der Tempel Gottes hier in ſymboliſchem Sinne von der chriſtlichen Kirche verſtanden werden zu müſſen, die auch ſonſt als Wohnung Chriſti durch ſeinen Geiſt ναὸς im N. T. heißt (2 Kor. 6, 16. Epheſ. 2, 21.). Der Sinn der Worte wäre dann dieſer: der Antichriſt wird aus der Kirche Chriſtum, das wahre Object der Anbetung, zu verdrängen ſuchen und ſich ſelbſt an ſeine Stelle ſetzen. (In dem ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι iſt eine Art Attraction für: ἀποδεικνύντα ὅτι αὐτὸς ἐστιν Θεός, anzuerkennen.) Nach dieſer Betrachtung der einzelnen Züge des Bildes, das der Apoſtel vom Antichriſt entwirft, haben wir nun noch zu unterſuchen, wie er ſich die Verwirklichung

deſſelben gedacht haben mag, ob in einem Individuum oder in mehreren und was damit zuſammenhängt; ferner auf welche hiſtoriſche Facta die Weiſſagung Beziehung hat nach den verſchiedenen Anſichten der Ausleger. Allein dieſe Fragen hängen mit der Deutung des κατέχων, von dem Paulus im Folgenden redet, ſo genau zuſammen, daß wir uns erſt nach Erläuterung der nächſten Verſe auf ihre Unterſuchung einlaſſen können.

5. 6. Paulus ſagte in dieſen Mittheilungen den Chriſten in Theſſalonich nichts Neues, er erinnert ſie nur daran, daß er daſſelbe ihnen ſchon bei ſeiner perſönlichen Anweſenheit vorgetragen hatte. Daß in den wenigen Wochen ſeines Aufenthalts daſelbſt (vergl. die Einl. zu unſern Briefen §. 1.) ſchon dieſe Gegenſtände zum Vortrage gekommen waren, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, welche Bedeutung in der apoſtoliſchen Zeit die Lehren vom Reiche Gottes und der Zukunft Chriſti hatten, eine Bedeutung, die ſie erſt am Ende der Tage wieder erhalten werden. Eher könnte auffallen, daß in den andern Briefen Pauli ſich ſo wenig darüber findet. Mir iſt, wie ſchon oben bemerkt ward, wahrſcheinlich, daß Paulus durch die Erfahrungen in Theſſalonich bewogen ward, in der Heidenwelt die eſchatologiſchen Anſichten mehr zurücktreten zu laſſen; ſie waren den Heiden zu neu und erregten die Phantaſie in einer Weiſe, die faſt unvermeidlich ſchwärmeriſche Verirrungen erzeugte. Die Frage οὐ μνημονεύετε; hat hier nun aber den Sinn: Habt ihr ganz vergeſſen, daß ich euch dies vortrug, daß ihr ſolchen betrüglichen Reden (V. 2.) habt Gehör geben können? Auch die nächſte Mittheilung von dem κατέχον ſetzt Paulus bei ſeinen Leſern als bekannt voraus, in den Worten: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε. Die Unterſuchung über das ſchwierige, höchſt dunkle κατέχον noch verſchiebend, unterſuchen wir zuerſt, wie das νῦν hier zu faſſen ſeyn mögte. Als Gegenſatz von ἔτι V. 5. faſſen νῦν Storr, Schott und Flatt. Aber dann erwartete man die Stellung νῦν καὶ, auch ſieht man nicht, wie die Theſſalonicher jetzt etwas vom κατέχον hätten wiſſen können, wenn der Apoſtel ihnen nicht ſchon perſönlich darüber Mittheilungen gemacht hätte, denn weder der erſte noch der zweite Brief enthält darüber das Geringſte. Aus demſelben Grunde will auch nicht paſſen, νῦν mit Pelt u. A. als bloße Übergangspartikel zu nehmen, denn etwas Folgendes

liegt doch auch ſo darin; „igitur oder nunc igitur“ fordert, daß im Vorhergehenden etwas war, was zur Kenntniß des κατέχον dienen konnte. Vergleichen wir V. 7. den Ausdruck ὁ κατέχων ἄρτι, ſo ſcheint am angemeſſenſten, auch hier νῦν mit κατέχον zu verbinden. Zwar erwartet man bei dieſer Verbindung die Stellung τὸ νῦν κατέχον oder τὸ κατέχον νῦν, allein jedenfalls iſt die Annahme einer ungenauen Wortſtellung eine unweſentliche Schwierigkeit gegen den Vortheil, den dieſe Verbindung für das Verſtändniß der dunkeln Stelle gewährt. Denn, wie wir ſpäter ſehen werden, eben der Gedanke „was jetzt die Offenbarung des Antichriſts aufhält, hindert,“ iſt für die Erklärung förderlich. Will man indeß ſich zur Annahme einer Inverſion nicht bequemen und eine der beiden andern angeführten Faſſungen des νῦν vorziehen; ſo muß doch jedenfalls aus V. 7. das ἄρτι auch hier ergänzt werden *). Der ἀποκάλυψις (V. 3.) des Antichriſts wird nun vom Apoſtel eine beſtimmte Zeit zugeſchrieben, da ſie nach Gottes Ordnung eintreten ſoll und muß (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. Vergl. Joh. 7, 6. 30.). Auch hierin ſpricht ſich die Analogie mit der Erſcheinung Chriſti aus. Als die Zeit erfüllet war, ſandte Gott ſeinen Sohn (Galat. 4, 4.). Das Auffallende iſt demnach nicht wider Gottes Willen wirkſam, ſondern in Gemäßheit mit demſelben; es iſt das Mittel in Gottes Hand, die Erſcheinung des Antichriſts bis zu der ihm angewieſenen Zeit zurückzuhalten. In dem εἰς τό iſt eben die göttliche Abſicht mit dem κατέχον angedeutet: „welches dazu dienen ſoll, damit der Antichriſt ſich erſt zu ſeiner Zeit (nicht früher) offenbaren könne. Der Begriff des κατέχειν erſcheint hiernach genau beſtimmt, nemlich als die hemmende Wirkſamkeit, wodurch die den Antichriſt zur Erſcheinung drängende böſe Kraft in ihrer Wirkſamkeit gelähmt wird.

7. Dieſe Stellung des κατέχον (wofür hier ὁ κατέχων eintritt, von welchem Wechſel des Genus ſpäter die Rede ſeyn

*) Kern (a. a. O. S. 161.) legt auch mit Recht auf das νῦν als Zeitbeſtimmung Gewicht; wegen der Verbindung des νῦν hält er dem Sinne nach die Verbindung mit κατέχον und οἴδατε gleich, grammatiſch ſcheint ihm die mit οἴδατε vorzuziehen. Allein das ἄρτι V. 7. ſpricht nach meiner Anſicht mehr für die Verbindung mit κατέχον. Nicht davon iſt die Rede, daß ſie (die Leſer) jetzt etwas wiſſen, was ſie früher nicht wußten, ſondern daß ſie wiſſen, was jetzt die Paruſie aufhält.

wird), zu der ſataniſchen Kraft, die den Antichriſt als ihre Frucht hervordrängt, ſchildert V. 7. näher. Die ihn producirende Macht iſt fort und fort bereits wirkſam (ἤδη ἐνεργεῖται), nur der κατέχων läßt denſelben nicht zur Erſcheinung kommen, ſo wie derſelbe entfernt ſeyn wird, wird ſich der Antichriſt offenbaren. Eigenthümlich iſt aber hier der Ausdruck μυστήριον τῆς ἀνομίας. Die Beziehung deſſelben auf die ἀποστασία (V. 3.), oder auf die Häretiker, welche die Kirche verwüſten werden, iſt deshalb unzuläſſig, weil dieſe Erſcheinungen nur als nachfolgende oder höchſtens als vorbereitende Wirkungen des Antichriſts betrachtet werden können. Nach dem Verhältniß der Anfangsworte von V. 7. zu den Schlußworten: καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, kann μυστήριον τῆς ἀνομίας auch nur den Antichriſt ſelbſt bezeichnen. Es fragt ſich aber, aus welchem Grunde bedient ſich Paulus dieſes Ausdrucks, um denſelben zu charakteriſiren? Auch in der Apokalypſe trägt die babyloniſche Hure, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς (Offenb. 17, 3.), in der nur die Geſtaltung des allgemeinen antichriſtiſchen Geiſtes in der Stadt Rom anzuerkennen iſt (17, 18.), an ihrer Stirn den Namen μυστήριον (Offenb. 17, 5 ff.), freilich nicht zunächſt in Beziehung auf die ἀνομία, ſondern in Beziehung auf die eigenthümliche geheimnißvolle Geſtaltung des Antichriſtenthums in den Herrſchern des Reiches, welches die babyloniſche Hure repräſentirt. Vergleichen wir aber 1 Tim. 3, 16., ſo heißt da Chriſtus τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, und zwar weil in ihm Gott ſelbſt im Fleiſch erſchien: Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Nach der durchgehenden Analogie zwiſchen Chriſtus und dem Antichriſt werden wir alſo nicht fehl greifen, wenn wir ſagen, Paulus nennt den Antichriſt hier deshalb μυστήριον τῆς ἀνομίας, weil ὁ διάβολος ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Wie die h. Schrift von Tiefen der Gottheit ſpricht (1 Kor. 2, 10.), ſo kennt ſie auch βάθη τοῦ σατανᾶ (Apok. 2, 24.), dieſe ſind ſelbſt dem ſündhaften Menſchen glücklicherweiſe verhüllt, aber in der Erſcheinung des Antichriſts werden dieſe Tiefen des Satans eben ſo ſich enthüllen, wie in Chriſto und ſeiner Erſcheinung ſich die Tiefen Gottes offenbart haben. Durch die ganze Weltgeſchichte offenbart ſich dem tiefer dringenden Forſcher die Regſamkeit dieſes Entſetzen und Grauen erregenden Elements finſterer Gewalten, bald in dieſer, bald in jener Form ſtellt ſich

ſataniſche Bosheit dar, einſt aber werden dieſe zerſtreuten Erſcheinungen ſämmtlich in höchſter Potenz und in vollkommener Verſchmelzung im Antichriſt ſich als eine leibhafte Verkörperung des Satans darſtellen. Hiernach ergiebt ſich, daß das jetzt noch ſeine Offenbarung Aufhaltende (τὸ κατέχον oder ὁ κατέχων) eine wohlthätige Kraft ſeyn muß, welche erſt durch die übermächtig werdende Gewalt des Böſen unter Gottes Zulaſſung endlich überwältigt wird. Bei dieſer Faſſung erklärt ſich auch die Wahl des Ausdrucks ἐκ μέσου γίνεσθαι, in dem immer die Andeutung einer feindſeligen Kraft liegt, welche einen Gegenſtand mit Gewalt entfernt. Er iſt nemlich vom Standpunkt des werdenden Antichriſts aus gewählt, der ſich beſtrebt dieſes ſeine volle Entfaltung Hindernde bei Seite zu ſchaffen. (Vergl. 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14. Jeſ. 57, 2.) Die Conſtruction in V. 7. bietet aber Schwierigkeiten dar, die man auf verſchiedene Weiſe zu löſen verſucht hat. Storr und Flatt, denen ſich auch Pelt anſchließt, wollen aus dem Particip κατέχων das Verbum κατέχει αὐτὸ ergänzen. Allein damit iſt noch nicht geholfen, denn ἕως mit dem folgenden καὶ τότε ſchließt ſich auch ſo nicht gut an. Andere, wie Baumgarten, wollen bloß ἐστὶ nach μόνον ergänzen, allein dann bleibt das ſchwierige ἕως mit folgendem καὶ τότε ebenfalls unerklärt. Roſenmüller, Nöſſelt, Heidenreich, Schott nehmen eine Umſtellung des ἕως an, und überſetzen ſo, wie wenn es vor ὁ κατέχων ἄρτι ſtände, in dieſer Art: „bis nur der es noch Aufhaltende weggenommen ſeyn wird.“ Allein dies iſt deshalb ſehr hart, weil darnach dem ἐνεργεῖται τὸ μυστήριον eine ſchiefe Bedeutung gegeben werden muß; die Worte müſſen nemlich dann ſo gefaßt werden: die Ungeſetzlichkeit wirkt nur ſo lange geheim, bis u. ſ. w. Dieſer Faſſung ſteht das ἤδη entſchieden entgegen. Es bleibt nur, eine Verſchmelzung mehrerer Sätze in Einen in unſerer Stelle anzuerkennen; Paulus wollte ſagen: „das Geheimniß der Geſetzloſigkeit iſt ſchon wirkſam, regt ſich ſchon; nichts als nur der es jetzt Aufhaltende hindert ſeine Offenbarung; bis dieſer weggeſchafft ſeyn wird, kann es nicht hervortreten; iſt er aber weggeſchafft, dann wird ſich der Geſetzloſe ohne Zögern offenbaren.“ Dieſe Gedankenreihe verſchmilzt ſich aber in dem lebhaften Style des Apoſtels zu dem Einen unregelmäßigen Satze, der ſich nicht rein auflöſen läßt.

Hier ſchließt ſich nun die Schilderung des Antichriſts und deſſen, was ſeine Offenbarung aufhält. Im Folgenden wird nur der Kampf Chriſti mit demſelben bei ſeiner Parouſie und die Wirkſamkeit des Antichriſts durch lügenhafte Wunder zur Verführung der Menſchen weiter beſchrieben, was auf die Hauptbegriffe keinen Einfluß weiter hat. Wir faſſen demnach hier die ganze merkwürdige Darſtellung im Zuſammenhange ſchließlich ins Auge. Die Idee, daß ſich das Gute in der Entwicklung der Weltgeſchichte nicht allmählig ſiegreich verbreitet, ſondern daß neben dem Guten auch das Böſe ſich in ſich ſelber ſteigert, und keineswegs allmählig verſchwindet, ſondern erſt in einem großen letzten Kampfe, in dem es ſcheinbar ſiegt, gänzlich überwunden wird, iſt nicht bloß unſerer Stelle eigenthümlich, ſondern zieht ſich durch die ganze h. Schrift hin und fand ſchon im Comm. zu dem Gleichniß vom Weizen und dem Unkraut (vergl. zu Mt. 13, 29. 30.) ihre Brtrachtung. Allein man könnte ungewiß ſeyn, ob die hier gegebene Darſtellung des Antichriſts, wornach er deutlich als Perſon, als Individuum beſchrieben wird, die allgemeine Darſtellungsform der Schrift ſey. Unſerer Stelle kann man offenbar nur mit Gewalt die Individualität des Antichriſts entziehen. Er heißt nicht bloß ausdrücklich ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας κ. τ. λ., ὁ ἀντικείμενος (V. 4.), ſondern es wird ihm auch eine Parouſie wie der Perſon Chriſti, und ein Handeln (καθίσαι εἰς ναὸν), wie es nur bei einer Perſon denkbar iſt, zugeſchrieben (V. 4. 9.). Allein ſchon die Schilderung der Apokalypſe ſcheint der Annahme weniger günſtig; die Darſtellung des Antichriſts als eines Thieres mit ſieben Köpfen (Offenb. 13, 1.) ſcheint eher auf eine Mehrheit von Antichriſten zu führen; welche endlich von Johannes in den Briefen (wo allein der Name ἀντίχριστος *) vorkommt,) ausdrücklich ausgeſprochen wird (1 Joh. 2, 18. 19. 22. 4, 3. 2 Joh. V. 7.). Auch ſonſt, wie z. B. Apoſtelgeſch. 20, 29. 30. 2 Petr. 2, 1 ff. 3, 3 ff. Judas V. 18 ff., wo die feindſeligen Mächte und

*) Zu 1 Joh. 2, 18. vergl. das Nähere über die Etymologie des Wortes. Das ἀντὶ bedeutet nicht die Stellvertretung „einen, der ſtatt Chriſtus auftritt, ſich ſeine Stellung anmaßt" (das liegt vielmehr in dem Worte ψευδόχριστος [vergl. zu Mt. 24, 4. 24.], ſondern den feindlichen Gegenſatz „den, der voll Haß wider Chriſtus iſt." (Vergl. Lücke z. d. St.)

Verführer der letzten Zeit beſchrieben werden, iſt immer von mehreren, nicht von Einem die Rede. Nur Daniel Cap. 11. herrſcht in typiſcher Form wieder die Individualität im Bilde des Antichriſts vor. Wie haben wir uns nun dieſe ſcheinbar widerſprechende Lehrform zu erklären? Iſt der Antichriſt lediglich als eine in vielen Individualitäten verbreitete Geiſtesrichtung zu betrachten? oder bloß als ein einzelnes Individuum, das ſeine Richtung andern mittheilt? Keins von beiden dürfte das Richtige ſeyn, vielmehr die Verbindung beider Momente, der Individualität und der Geiſtesrichtung in Maſſen von Individuen. Wie ſchon oben bemerkt ward (zu V. 3.), der Antichriſt tritt nicht plötzlich ohne alle Vorbereitungen auf, vielmehr geht durch die ganze Weltgeſchichte ein Strom antichriſtiſcher Geſinnung und antichriſtiſchen Weſens. Aus dieſem geht am Ende der Tage das Antichriſtenthum als die vollendete böſe Frucht hervor; dieſes wird in vielen Individuen ſich ausſprechen, aber dieſe alle werden eine Perſönlichkeit als das Centrum alles ihres Strebens betrachten, als den Herrn, durch den ſie ſich leiten laſſen, anerkennen *). In der Geſchichte offenbart ſich ein Ringen, alle Tiefen des Guten und des Böſen zu concreten Erſcheinungen herauszubilden. Bei der Paruſie Chriſti iſt dieſes Ringen bei den höchſten Bildungen angelangt, und zwar nach der perſonbildenden Tendenz der Geſchichte, bei lebendigen Perſönlichkeiten, in denen alle Ideen im Guten und Böſen verkörpert auftreten. Wir können hiernach der Anſicht, welche ſchon Calixt ausſprach, nicht beiſtimmen, und die Pelt (S. 167. 204 ff.) auch zu der ſeinigen macht, daß das hier vom Apoſtel beſchriebene Geheimniß der Bosheit nichts Äußeres, in die Augen Fallendes, ſondern lediglich ein innerer geiſtiger Vorgang, nemlich die innere Herrſchaft des böſen Princips,

*) Dieſes Verhältniß der Individualität zur Richtung in den Maſſen wird höchſt bezeichnend in der Apokalypſe durch das Thier und deſſen Köpfe ausgedrückt. Die Köpfe ſind ein Reſultat des Lebens im Thier und leiten daſſelbe doch wieder allein. Die verſchiedenen Köpfe ſind aber nach dem Sinn der Apokalypſe nicht neben, ſondern nach einander am Thier zu denken; die Einheit der Perſönlichkeit des Antichriſts wird folglich dadurch nicht beeinträchtigt.

ſeyn werde *). Die Mittheilungen Pauli ſowohl (V. 5.), als namentlich der Apokalypſe (Cap. 13.) ſind von der Art, daß ſie nothwendig äußere Facta vorausſetzen, wie denn auch die Herrſchaft des Böſen im Innern ſich äußerlich offenbaren muß, und die franzöſiſche Revolution mit der Abſchaffung des Chriſtenthums und der Ausbietung feiler Dirnen auf den Altären zur Anbetung im Äußern, ſo wie die täglich ſich weiter verbreitende Leugnung der Fundamente aller religiöſen Wahrheit und Sittlichkeit, der Lehren von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, desgleichen die Selbſtvergötterung des eignen Ich als Folge verirrter Speculation im Innern, geben uns einen kräftigen Vorſchmack von dem, was einſt in der Univerſalmonarchie des Antichriſts unter ſeinem eiſernen Scepter nur zu real vollzogen werden dürfte. Wollte man aber ſagen, gegen die Annahme ſey zwar nichts einzuwenden, daß das böſe Princip, das in Vielen zur Herrſchaft komme, auch äußerlich reale böſe Früchte hervorbringen werde, in vergrößertem Maaßſtabe, wie es in der franzöſiſchen Revolution geſchehen iſt; nur das ſey undenkbar, daß ſolche Begebenheiten von Einer Perſönlichkeit bewegt und geleitet werden ſollten, welche gleichſam der fleiſchgewordene Satan ſelbſt ſey; der Antichriſt ſey, wie der Teufel ein bloßes Abſtractum, es gebe nur viele Antichriſte, d. h. Menſchen, in denen das böſe Princip allerdings ſehr mächtig wirke, die aber doch immer noch etwas Beſſeres neben dem Böſen in ſich trügen; — wollte man das ſagen, ſo ſpricht gegen dieſe Argumentation die hiſtoriſche Analogie durchaus. Alle großen Bewegungen der Weltgeſchichte haben beſtimmte Perſönlichkeiten zu Trägern; dieſe ſind gleichſam die Centra, von denen aus ſie geleitet werden. Allerdings iſt der Geiſt, der ſie beſeelt, auch in vielen andern verbrei-

*) Auch Lücke (zu 1 Joh. 2, 18.) ſcheint die Perſönlichkeit des Antichriſts mindeſtens ſehr zweifelhaft zu laſſen, indem er ſchreibt: „die Johanneiſche Faſſung des Antichriſts iſt von der Art, daß es bei ihr leichter wird, als bei der Pauliniſchen, den Begriff durch Ablöſung der Form einer beſtimmten äußern hiſtoriſchen Perſönlichkeit, in der er zunächſt gedacht worden war, auf ſeinen wahren allgemeinen Inhalt zurückzuführen und ihn ſo denkbarer zu machen.“ Daß auch Johannes die beſtimmte Perſönlichkeit des Antichriſts nicht leugnet, werden wir bei der Erklärung ſeiner Briefe ſehen.

tet, aber mehr in abgeleiteter, nicht in urſprünglicher Weiſe. Hiernach hat die Annahme, daß die letzte und äußerſte Entwicklung des Böſen auch in Einer Perſönlichkeit ihr Centrum gewinnen wird, daß gleichſam alle Arbeit der böſen Kräfte auf die Erzeugung dieſes Individuums hinſtrebt, die hiſtoriſche Analogie durchaus für ſich. Die Meinung aber, das Böſe, wie im Teufel, ſo im Antichriſt, ſey nur als Abſtractum zu faſſen, widerſpricht der Schriftlehre ganz offenbar; das Böſe, kann man umgekehrt ſagen, iſt nie abſtract, ſondern tritt ſtets in concreten Perſönlichkeiten auf. Vom Manichäismus bleibt dieſe Anſicht vom Teufel und Antichriſt als wirklicher Perſönlichkeiten dadurch weit entfernt, daß ihre Kräfte der Subſtanz nach immer als gut anerkannt werden müſſen, da ſie Gottes Kräfte ſind, nur die Verwendung derſelben gegen Gottes Willen zu Zwecken der Selbſtſucht macht das Weſen des Böſen.

Wenden wir uns hiernach zur Betrachtung der verſchiedenen Deutungen, welche von unſerer Stelle gemacht ſind *), ſo iſt zuvörderſt klar, daß alle diejenigen, welche glauben, die Weiſſagung ſei ſchon in einem Factum der Vergangenheit erſchöpft, entſchieden im Irrthum ſind. Wie die Paruſie Chriſti und das Reich Gottes noch in der Zukunft bevorſtehen, ſo auch die Begebenheiten, welche unmittelbar denſelben vorausgehen, der allgemeine Abfall, das Auftreten des Antichriſts und ſeine verderbliche Wirkſamkeit. Unter den Erklärungen, welche die Erfüllung unſerer Stelle in der Vergangenheit finden, iſt zuerſt zu nennen die Claſſe derer, die dabei an die nächſte Zeit des Apoſtels denken. Wie Mt. 24. Chriſtus ſelbſt ſeine Zukunft mit der Empörung der Juden gegen die Römer verknüpft und mit der ſich daran anſchließenden Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer, ſo will man auch hier die Pauliniſche Darſtellung darauf bezogen wiſſen. Die ἀποστασία ſoll demnach die Empörung der Juden bedeuten, oder nach Hammond den Abfall der Gnoſtiker. Der Menſch der Sünde ſoll Simon Magus ſeyn, als Vater der Ketzerei, oder nach Wetſtein der Kaiſer Titus und mit ihm die

*) Man vergleiche die beſondern Excurſe über dieſe Stelle in den neueſten Commentaren, beſonders bei Koppe, Pelt und Schott.

gens Flavia, weil Titus bei der Zerſtörung Jeruſalems nach Joſephus (B. J. VI. 2.) im Tempel Gottes opferte. Grotius dagegen erklärte den Kaiſer Caligula für den geſchilderten ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, andere Nero, weil er zuerſt die Chriſten verfolgte. Zu den Interpreten, welche unſere Stelle auf vergangene Ereigniſſe beziehen und ihr demnach keine weitere prophetiſche Bedeutung beilegen, gehört auch Kern. Dieſer Gelehrte glaubt die Schilderung des zu erwartenden Antichriſts unmittelbar in die Zeit nach Nero's Tode verlegen zu müſſen, als ſich das Gerücht verbreitete, dieſer Kaiſer ſey nicht geſtorben und werde wiederkommen (Tacit. hist. II. 8. Sueton. Nero c. 57.), woraus ſich unter den Chriſten die Vorſtellung bildete, Nero werde als der Antichriſt wiederkehren (Lactant. de mort. persec. c. 2. August. de civ. Dei XX. 19.). Wegen dieſes Umſtandes glaubt denn auch Kern, wie ſchon in der Einleitung zu dieſen Briefen bemerkt ward, die Abfaſſung des zweiten Briefes an die Theſſalonicher in die Zeit nach Nero verlegen und damit dieſes Schreiben für unächt erklären zu müſſen. Allein wir finden nichts in der Schilderung des Antichriſts, wie Paulus ſie hier giebt, was darauf führte, daß er eben Nero darunter verſtanden wiſſen will, und daß die Vorſtellung von deſſen Wiederkehr aus dem Tode vorausgeſetzt iſt. Unſere Schilderung enthält nur ſolche Züge, die ſchon vor Nero, nach dem ſchon von Daniel entworfenen Bilde des Antichriſts, angegeben werden konnten: frevelhafte Geſetzesübertretung und höhnender Übermuth gegen die Götter, denen er ſich an die Seite ſtellt oder gar überordnet. Allerdings treffen dieſe Züge theilweiſe in Nero zu und als Vorbild des Antichriſts iſt dieſer Wütherich auch ohne Zweifel eben ſo wohl als Antiochus Epiphanes zu betrachten; aber das gilt auch von vielen andern. Die Weiſſagung kann in ihrem letzten Grunde in ihm nicht als erfüllt angeſehen werden, weil die vom Apoſtel vorhergeſagten Facta ſich an ſeine Perſon nicht angeſchloſſen haben.

Eben ſo abweichend ſind die Anſichten über den κατέχων. Als die das Kommen des Antichriſts aufhaltende wohlthätige Macht erklärte man entweder Chriſtum ſelbſt, oder den göttlichen Willen, oder den Apoſtel Paulus und ſeine Fürbitte, oder die Chriſten und die fürbittende chriſtliche Kirche überhaupt. Die gewöhnlichſte Anſicht aber über den κατέχων, welche namentlich die

Kirchenväter vertreten, war die, daß das römiſche Reich (τὸ κατέχον) und der Kaiſer als ſein Repräſentant (ὁ κατέχων) dadurch bezeichnet ſeyen. Dieſe Annahme zog ſich auch durchs Mittelalter und die neuere Zeit hin; man betrachtete nemlich Karl den Großen als Reſtaurator des römiſchen Reichs, und nach Anleitung der Weiſſagung Daniel's (Dan. 2, 40 ff.) von den 4 Weltmonarchien betrachtete man das römiſche Reich als die vierte der Monarchien, alſo als die Hüfte, Beine und Füße des Bildes, das in der angeführten Stelle beſchrieben wird. Die Beine bezog man auf die Spaltung in das oſt- und weſtrömiſche Reich, die Zehen auf die neuern Reiche des chriſtlich-germaniſchen Europa's. So die neuern Erklärer der Apokalypſe, Newton, Bengel, Stilling. Da dieſe zugleich im Papſtthum die antichriſtiſche Macht erkannten, ſo konnte man glauben, fortdauernd die beiden Hauptpotenzen vor ſich zu haben; in Papſt und Kaiſer erſchienen ihnen der Antichriſt und der ihn aufhält, ſymboliſirt. Nach einer andern Wendung dieſer Anſicht konnte man beim Auftreten Napoleon's dieſen als Antichriſt betrachten zu dürfen glauben, indem er es auf eine Univerſalmonarchie anlegte. Zwar trat Napoleon gerade dem Papſtthum und der Hierarchie feindlich entgegen, aber durch ſeine Aufhebung des deutſchen Reichs im J. 1806., als der vierten Weltmonarchie Daniel's, erſchien er Manchen als der, der den κατέχων entfernte. Da aber auch nach der Aufhebung des deutſchen Reichs die Paruſie Chriſti nicht eingetreten iſt, erſcheint die ganze Anſicht vom römiſchen Reich als der vierten Monarchie gefährdet. Die Annahme der Fortdauer der vierten Weltmonarchie nach der Auflöſung des deutſchen Reichs im J. 1806. in den Staaten des Rheinbundes oder des ſeit 1815. beſtehenden deutſchen Bundes iſt nemlich zu bedenklich, als daß man ſich ohne Weiteres zu ihr bekennen könnte. Um ſie durchzuführen, bliebe kaum etwas anderes übrig, als zu behaupten, daß das deutſche, d. h. römiſche, Reich einſt wieder hergeſtellt werden würde, eben ſo wie es nach der Zerſtörung des weſtrömiſchen Reichs im Jahr 476. von Karl dem Großen im Jahre 800. wieder hergeſtellt ward, eine Anſicht, auf welche wir ſpäter noch wieder zurückkommen. Die Beziehung des Antichriſts auf den Papſt, oder richtiger auf das Papſtthum, findet ſich ſchon im Mittelalter bei den der Hierarchie feindlich entgegentretenden Individuen und Partheien, beſonders aber

wird diese Ansicht seit der Reformation unter den Protestanten die herrschende, während die Katholiken früher Muhamed, nachher zur Vergeltung Luther und sein Werk als den Antichrist bezeichneten. Die Deutung des Antichrists auf das Papstthum ist selbst in die symbolischen Bücher unserer Kirche übergegangen. (Vergl. die schmalkaldischen Artikel artic. 6. p. 314. edit. Rechenberg.)

Wenden wir uns hiernach zur Beurtheilung dieser verschiedenen Ansichten über den Antichrist und das, was ihn aufhält, so müssen wir allerdings als Grundsatz feststellen, daß jede Erklärung falsch ist, welche die Darstellung des Apostels in irgend einer Erscheinung der Vergangenheit erschöpft seyn läßt. Nach seiner ausdrücklichen Erklärung nemlich soll sich an die Erscheinung des Abfalls und des Antichrists die Parousie Christi und mit ihr die Auferstehung der Gläubigen und das Reich Gottes unmittelbar anschließen. Da nun bis jetzt nichts von dem eingetreten ist, so kann auch das Auftreten des Antichrists nur als etwas Zukünftiges betrachtet werden. Daraus folgt aber keineswegs, daß die angeführten Beziehungen auf vergangene geschichtliche Momente geradezu falsch sind, sie dürfen nur nicht als die Weissagung des Apostels erschöpfend gedacht werden, sondern als reale Vorbilder der letzten großen Katastrophen. So ist namentlich entschieden anzuerkennen, daß der Abfall der Juden von den Römern und das furchtbare Strafgericht Gottes, die Zerstörung Jerusalems, mit der die Aufhebung der Selbstständigkeit des Volkes Gottes und der alttestamentlichen Ökonomie verbunden waren, in unserer Stelle, eben so wie Mt. 24., als Vorbild der antichristischen Vorgänge zu denken ist. In dem geistigen Horizonte des Apostels konnten die speciellen Verhältnisse der fernen Zukunft nicht vorkommen, er erwartete, wie wir zu 1 Thess. 4, 15 ff. sahen, die Parousie während seines Lebens. Daher ist mehr als wahrscheinlich, daß er auch, nach Anleitung der Weissagungen Christi selbst (Mt. 24.), die ihm ohne Zweifel bekannt waren, zunächst bei dieser Weissagung an die bevorstehende Katastrophe der Zerstörung Jerusalems dachte. Dafür spricht nicht sowohl die Erwähnung des ναὸς τοῦ Θεοῦ, (denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß Paulus sich dachte, der Antichrist werde sich in den steinernen Tempel auf Zion hineinsetzen, da in demselben kein

Thron war, da überdies kein Jude denſelben betrat, auch dieſer Tempel eben nach Chriſti Weiſſagung zerſtört werden ſollte,) als vielmehr die Ausdrücke τὸ νῦν κατέχον, ὁ ἄρτι κατέχων, denn daß durch dieſelbe zunächſt nichts anderes als das römiſche Reich, oder in der Maſculinform der Kaiſer, als Repräſentant deſſelben, bezeichnet werden ſoll, kann nicht wohl in Zweifel gezogen werden. Durch die Zuſätze νῦν, ἄρτι, deutet aber der Apoſtel darauf hin, daß der Umſturz dieſes eiſernen Reiches (vergl. Dan. 2, 40 ff.) bevorſtehe, und mit demſelben der Umſturz aller Ordnung und Geſetzlichkeit, welche ſich durch ſeinen Einfluß unter den Völkern verbreiteten. Hiernach müſſen wir entſchieden mißbilligen, wenn man einen der römiſchen Kaiſer bei der Erklärung unſerer Stelle auch nur in typiſchem Sinne als den Antichriſt angeſehen hat, dieſer iſt vielmehr (nicht als Individuum, in welcher Beziehung er viel Antichriſtiſches haben kann, ſondern nach ſeiner amtlichen Stellung,) hier der κατέχων. Den Antichriſt dachte ſich ohne Zweifel Paulus als aus den empörten Juden, oder vielmehr aus abtrünnigen Chriſten hervorgehend (wie es auch 1 Joh. 2, 19. heißt: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν), in keinem Fall aber als Heiden. Weil er die höchſte Höhe ſündlicher Entwicklung darſtellt, muß nothwendig bei ihm auch die höchſte Höhe des Bewußtſeyns angenommen werden, welche ſich nur unter dem Einfluß des Chriſtenthums erreichen läßt. Damit iſt alſo nicht geleugnet, daß nicht z. B. der Kaiſer Nero, abgeſehen von ſeiner amtlichen Stellung, rein als Perſon gefaßt, Typus des Antichriſts ſeyn könne, vielmehr iſt das allerdings anzunehmen, wie denn auch ja bekanntlich das chriſtliche Alterthum ihn ſo betrachtete und daher nicht an ſeinen Tod glaubte, ſondern ſeine Wiederkunft erwartete (vergl. die Interpreten zu Offenb. 17, 8. und die Stellen bei Kern a. a. O. S. 200 ff.); allein in unſrer Stelle iſt für das römiſche Reich und die Kaiſer eine andere Beziehung geltend zu machen, nemlich die wohlthätige Seite davon, die aller Revolution und ἀνομία entgegentretende ſtrenge Geſetzmäßigkeit des römiſchen Princips.

Gehen wir weiter herab in der Weltgeſchichte, ſo iſt ebenfalls entſchieden anzuerkennen, daß ſich in Muhammed und ſeiner geiſtig verheerenden Wirkſamkeit, in der Ausbildung des Papſtthums

im Laufe des Mittelalters *), endlich in der Perſon Napoleon's in der Gegenwart, einzelne Züge des antichriſtiſchen Geiſtes ausdrücken; allein Niemand wird ernſtlich behaupten können, daß Mohammed oder Napoleon der Antichriſt waren, nicht bloß deshalb, weil auf ihr Erſcheinen dasjenige nicht folgte, was die Schrift auf die Offenbarung des Antichriſts folgen läßt, nemlich der allgemeine Abfall und die Aufrichtung des Reiches Gottes, ſondern auch aus dem Grunde, weil ſie zwar einige Züge des Antichriſts tragen, aber nicht alle. Die Vereinigung ſämmtlicher Züge vollendet aber erſt den Antichriſt, ſo wie die Vereinigung ſämmtlicher Züge des Chriſtusbildes, wie ſie die Propheten vorgezeichnet hatten, in der Perſon Jeſu von Nazareth, ihn zum Chriſtus macht. Wollte man aber die Anſicht durchführen, daß das Papſtthum der Antichriſt ſey, ſo müßte man zuvor die ausdrücklich als ſchriftmäßig nachgewieſene Lehre von der Perſönlichkeit des Antichriſts aufgeben; er könnte dann nur als geiſtiges Princip gedacht werden. Da das Princip des Papſtthums ſich aber eine ganze Reihe von Jahrhunderten geltend gemacht hat, ſo iſt nicht einzuſehen, wie ſein Auftreten einen Zeittermin für den Anbruch des Reiches Gottes abgeben kann, in welchem Sinne hier der Apoſtel (V. 3.) von der Offenbarung des Antichriſts handelt. Wollte man die Beziehung auf das Papſtthum aber ſo faſſen, daß dieſes als das Princip gedacht würde, aus dem einſt die Perſönlichkeit des Antichriſts ſich herausbilden ſolle, ſo daß irgend ein Papſt ſich endlich als den leibhaften Antichriſt darſtellen würde; ſo iſt zu erwägen, daß dies nur denkbar wäre nach vorhergängiger Vernichtung der katholiſchen Kirche und ſomit auch des Papſtthums. Denn da beides auf das Bekenntniß Chriſti als des Sohnes Gottes begründet iſt, ſo kann auf keine andere Weiſe in einem Papſt der Antichriſt zur Erſcheinung kommen, als durch Aufhebung dieſes Grundes, weil nach der Schilderung im erſten Briefe des Johannes die Verleugnung Chriſti ein weſentlicher Zug in ſeinem Bilde iſt.

Als Reſultat dieſer Betrachtung können wir demnach ausſprechen, daß die Weltgeſchichte uns allerdings Perſönlichkei-

*) Man vergl. beſonders die von Pelt (comm. in epist. ad Thess. p. 201 sqq.) geſammelten Stellen.

ten und Richtungen darbietet, in denen bedeutungsvolle Züge aus dem Bilde des Antichriſts hervortreten, auch Gruppen von Ereigniſſen, in denen die Analogie mit den letzten Kataſtrophen vor der Aufrichtung des Reiches Gottes ganz unverkennbar iſt, was namentlich von der Empörung der Juden gegen die Römer wie von der ſich daran anſchließenden Zerſtörung Jeruſalems und von der franzöſiſchen Revolution von 1789. gilt; aber daß weder in dieſen einzelnen Ereigniſſen, noch in allen zuſammengenommen, der tiefe Inhalt unſerer Weiſſagung als erſchöpft angeſehen werden kann. Es gilt noch immer das Wort: τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας (2 Theſſ. 2, 7.). Die dämoniſchen Gewalten, welche wir in der Weltgeſchichte thätig ſehen, rufen bald in dieſer, bald in jener Form antichriſtiſche Bildungen hervor, und zwar ſo, daß ſichtlich eine Steigerung des Böſen bemerkbar wird. Dies offenbart ſich beſonders in dem beiſpielloſen, mit keinem Ereigniß der Weltgeſchichte zu vergleichenden Hergange der franzöſiſchen Revolution, welche in der That im Kleinen ein beſonders in ſeinem antichriſtiſchen Geiſte genau entſprechendes Vorbild von den Begebenheiten bei der συντέλεια τοῦ αἰῶνος darbietet. Aber immer ſteht auch noch nach derſelben die Weiſſagung als ſolche feſt. Sich nun eine allgemeine ἀποστασία von allen Fundamenten der Religion und Sittlichkeit als möglich zu denken, dürfte keine beſondere Schwierigkeit haben, da wir vor Augen ſehen, wie geſchäftig an der Untergrabung derſelben von mehr als einer Seite her gearbeitet wird und wie ſich Unglauben und Aberglauben um die Herrſchaft der Menſchheit ſtreiten. Eben ſo wenig iſt ſchwierig, ſich vorzuſtellen, daß aus den allgemein verbreiteten Elementen des Unglaubens und der Bosheit, welche täglich im Wachſen begriffen ſind, ein Individuum ſich ausgebiert, das als das Centrum aller dieſer ſataniſchen Richtungen, ſie in höchſter Höhe und ſtärkſter Kraft in ſich vereinigt und ſo als die Frucht der ganzen ſündlichen Entwicklung in der Menſchheit, als leibhafter Antichriſt, als fleiſchgewordener Satansſohn auftritt und den Gottesſohn in der Höhe vom Thron zu ſtürzen ſucht. Allein ſehr dunkel iſt, was nach dieſer unſerer Faſſung der κατέχων ſeyn ſoll. Zwar ließe ſich ſagen, dieſer Eine Zug in der Weiſſagung habe für die Zukunft keine Bedeutung, das hinzugefügte νῦν, ἄρτι weiſe darauf hin, daß es nur auf die

poſtoliſche Zeit Beziehung habe; indeß ich kann mich zu dieſer Faſſung nicht verſtehen, theils weil es mir unpaſſend zu ſeyn cheint, einen ſo bedeutſamen Zug aus dem Bilde für erfüllt zu rklären, die andern aber nicht, theils weil eben die Jahrhunderte ange Verſchiebung der Parouſie des Antichriſts, auf die fort-auernde Energie des ſie aufhaltenden Elements führt. An das römiſche Reich, als vierte Danieliche Weltmonarchie, in ſeiner germaniſch-chriſtlichen Geſtaltung dabei zu denken, hindert mich aber, wie oben ſchon bemerkt ward, die erfolgte Aufhebung deſſelben im Jahr 1806. Die Vorſtellung einer einſtigen Reſtauration deſſelben, wie ſie Max von Schenkendorf erträumte, iſt aber aus dem Grunde bedenklich, weil es ſich nicht um die bloße Herſtellung des Namens „Römiſches Reich, Römiſcher Kaiſer," ſondern der Sache ſelbſt handelt. Der Kaiſer des Mittelalters war der Repräſentant aller weltlichen Gewalt überhaupt, der erſte Fürſt der Chriſtenheit. Dieſes Verhältniß hatte ſich aber ſchon vor dem Jahre 1806. längſt gänzlich geändert und deshalb erſcheint die äußerliche Aufhebung des Reichs auch weniger bedeutſam, weil es längſt innerlich ſeine Natur verändert hatte. Wie nun aber nach dem gegenwärtigen Stande der politiſchen Verhältniſſe je die mittelalterige Stellung des Kaiſers ſoll wieder hergeſtellt werden können, iſt durchaus nicht abzuſehen. Die vierte Weltmonarchie Daniel's wird daher nur von der Präponderanz der chriſtlichen Welt in ihren germaniſch-romaniſchen Beſtandtheilen über den Erdkreis zu verſtehen ſeyn, nicht aber von der Concentrirung dieſer Herrſchaft in einem einzelnen Individuum. Man könnte deshalb an die Kirche denken. Von der Kirche und ihren irdiſchen oder himmliſchen Repräſentanten kann man aber deshalb das κατέχον nicht wohl verſtehen, weil es ſich von ſelbſt ergiebt, daß das, was der Antichriſt vernichten will, ihm widerſteht und ſomit aufhält; das κατέχον muß etwas von der Kirche und vom Antichriſtenthum gleich Verſchiedenes ſeyn. Auch bleibt der Wechſel des Genus ſo unerklärlich, denn Paulus kann ſich ſelbſt nicht als Repräſentanten der ganzen Kirche hingeſtellt haben, verſtände er aber Chriſtum, ſo ſieht man nicht, weshalb er ihn nicht offen nennt. Und darnach bleibt denn für die Erklärung des κατέχον nur die Eine Annahme, daß der ganze rechtlich geordnete politiſche Zuſtand darunter

die ſcheinbare Tautologie ſo zu erklären, daß ἐπιφάνεια die ſubjective, παρουσία die objective Seite bezeichnet, d. h. dieſer letztere Ausdruck hebt das thatſächliche der Erſcheinung Chriſti, jener erſtere aber das Anſchauen derſelben von Seiten der Menſchen, das Innewerden ſeiner Gegenwart, hervor. (Für ἀναλώσει leſen ABDF ἀνελεῖ, was Lachmann in den Text aufgenommen hat. Allein das ſeltenere ἀναλώσει iſt ohne Zweifel vorzuziehen, da ἀνελεῖ wohl nur ein Gloſſem aus Jeſ. 11, 4. iſt. Das Wort ἀναλίσκω findet ſich im N. T. nur noch Lc. 9, 54. Die LXX. gebrauchen es öfter für כָּלָה oder תָּמַם 1 Moſ. 41, 30. 4 Moſ. 9, 33. — Über das der Pauliniſchen Sprache geläufige καταργεῖν vergl. zu Lc. 13, 7. Röm. 3, 31. Es bedeutet hier natürlich nicht abſolut vernichten, ſondern unwirkſam machen, als Antichriſt außer Einfluß ſetzen; denn nach Offenb. 19, 19 ſchließt ſich an ſeine Überwindung ſeine Verdammung im Feuerſee, nicht ſeine gänzliche Vernichtung.)

9. 10. Der ganze Vers 9. hat übrigens eine parenthetiſche Natur, denn das οὗ ἐστιν ſchließt ſich wieder an V. 7. an. Hier heißt nun die ἀποκάλυψις nach Analogie mit Chriſti Erſcheinung auch παρουσία. Freilich ſteht das irdiſche Auftreten des Antichriſts eigentlich der Geburt Chriſti ins Fleiſch oder dem officiellen Auftreten des Herrn bei der Taufe parallel, aber auch dafür wird παρουσία gebraucht 2 Petr. 1, 16., wie ἐπιφάνεια 2 Tim. 1, 10. Die Parouſie des Antichriſts wird nun auch in ſofern mit der Wirkſamkeit Chriſti auf Erden in Parallele gebracht, als ſie auch ſich kund giebt als umringt mit allen Formen wunderbarer Thätigkeit, die nur nicht, wie Chriſti Wunder in der Wahrheit begründet ſind, ſondern in der Lüge, indem ſie nicht nach Gottes Kraft, ſondern nach des Satans Macht gewirkt ſind. Vom Antichriſt berichtet nemlich die Apokalypſe 13, 2.: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. Wie alſo der Vater Chriſto, dem Sohne, alle Macht gab und ihn auf ſeinem Throne ſitzen läßt (Offenb. 3, 21.), ſo auch in der diaboliſchen Nachäffung giebt der Satan alle ſeine Macht dem Antichriſt, ſeinem lieben Sohne. Da aber der Satan ſelbſt ein, wenn auch mächtiges, geſchaffenes Weſen iſt, ſo können auch die Wunder, welche er durch den Antichriſt wirkt, bloße mirabilia, keine wahre miracula ſeyn; ſie werden ſich als auffallende,

die äußerliche Aufmerkſamkeit erregende Ereigniſſe darſtellen, aber ohne Zuſammenhang mit dem Heil der Menſchen und den Plänen der göttlichen Weltregierung, wie Jeſu und der Apoſtel Wunder ſich darſtellen; folglich als bloße magiſche Monſtroſitäten. Inzwiſchen werden ſie doch für manches unklare, unbefeſtigte Gemüth verführeriſch genug ſeyn, wie das merkwürdige Wort des Herrn Mt. 24, 24. zeigt, wornach, wenn es möglich wäre, ſelbſt die Auserwählten durch die Wunder der falſchen Propheten in den Irrthum verführt werden könnten. Nicht der Antichriſt allein nemlich wird die falſchen Wunder thun, ſondern wie Chriſtus die Gabe Wunder zu wirken auch den Seinigen mittheilte, ſo werden auch alle die falſchen Propheten, welche den Antichriſt umgeben, Lügenwunder vollbringen. In der Apokalypſe erſcheint das Thier, welches von der Erde aufſteigt (13, 11.), das zwei Hörner hat wie das Lamm, d. h. äußerlich ſcheinheilig auftritt, aber redet wie der Drache, als Bezeichnung der Propheten des Antichriſts, durch die die Menſchen ihm zugeführt werden. (Vergl. Offenb. 16, 14. 19, 20.) Als beſonders charakteriſtiſches Wunder wird (Offenb. 13, 15.) angeführt, daß einem Bilde des Antichriſts der Geiſt gegeben wird, daß es redet und ſo die Menſchen zu ſeiner Adoration einladet. Über das Verhältniß der lügenhaften Scheinwunder Satans zu den ächten Gotteswundern des Herrn, ſo wie über das Eintreten dieſer Erſcheinungen an den höchſten Bildungen des Böſen wie des Guten, und ihren Zweck die Boten des Lichts wie der Finſterniß vor der Welt als das, was ſie ſind zu legitimiren und als Erkennungszeichen zu dienen, iſt ſchon zu Mt. 8, 1. in den allgemeinen Bemerkungen über die Wunder und zu Mt. 24, 24. das Nöthige beigebracht, worauf wir hier lediglich verweiſen. Eben ſo iſt auch zu Mt. 8, 1. ſchon die Differenz der Namen δύναμις, σημεῖον, τέρας beſprochen, welche Ausdrücke ebenfalls von den ächten Wundern gebraucht werden. Der Genitiv ψεύδους iſt natürlich auf alle drei Namen zu beziehen, denn wie das Böſe an ſich mit dem Widerſpruch behaftet iſt, ſo iſt auch alles, was von ihm ausgeht, innerlich unwahr; ſeine Scheinkraft iſt wahre Ohnmacht. Im Folgenden (V. 10.) wird parallel mit dem ἐν πάσῃ δυνάμει geſtellt: καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ τῆς ἀδικίας. Man kann ſagen, die Wunder ſelbſt, welche vom Antichriſt und ſeinen Dienern ausgehen, ſind auch nichts

anderes als Betrug; inzwiſchen ſind ſie doch wirklich auffallende außerordentliche Wirkungen in der Natur, die nur ihren Grund in der Anwendung dämoniſcher Kräfte haben. Von dieſen werden daher andere nicht wunderbare Formen des Betrugs unterſchieden, die ſämmtlich aus der Geſinnung der ἀδικία hervorgehen, in ihr ihre Wurzel haben. Als der Zweck dieſer Täuſchereien iſt, eben ſo wie bei den Wundern, zu denken, die Menſchen von Gott ab und zum Böſen hin zu ziehen, es gelingt dies aber nur bei den ἀπολλυμένοις, denn die ἐκλεκτοὶ weiß Gott durch ſeine Gnade zu ſchützen nach Mt. 24, 24., bei dieſen iſt die Verführung unmöglich. In dieſem Gedanken tritt wieder die Pauliniſche Prädeſtinationstheorie hervor, aber auch nur in der Weiſe, wie ſie zu Röm. 9, 1. entwickelt worden iſt. Nemlich die ἀπολλύμενοι ſind nicht Verlorene durch Gottes Rathſchluß, durch ein decretum reprobationis, ſondern durch ihre That, weil ſie, wie es in den Schlußworten von V. 10. heißt: τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο. Sie hätten alſo auch durch die Wahrheit in Chriſto gerettet werden können, wenn ſie in Buße und Glauben ſie ſich angeeignet hätten, aber ſie liebten die Lüge und die Finſterniß mehr als das Licht und blieben deshalb von der σωτηρία ausgeſchloſſen. Die Auserwählten dagegen erlangen das Heil nicht durch ihr Verdienſt, ihre Treue, ihren Glauben, ihre Beharrlichkeit bis ans Ende, ſondern Treue, Glauben, Beharrlichkeit iſt Gottes Werk in ihnen; es giebt eine praedestinatio sanctorum, aber keine reprobatio impiorum. (V. 9. fehlt vor τοῖς ἀπολλυμένοις das ἐν in A D F G und Lachmann hat es deshalb geſtrichen. Aber es iſt nicht wohl zu bezweifeln, daß die Auslaſſung lediglich in den beiden vorhergehenden ἐν ihren Grund hat, wodurch die Präpoſition den Abſchreibern zu ſehr gehäuft erſchien. Die gewöhnliche Lesart iſt für die richtige zu halten. Das ἐν vor δυνάμει und ἀπάτῃ iſt als nota dativi zu faſſen, das ἐν vor τοῖς ἀπολλυμένοις dagegen, gleich ἐν μέσῳ, ſo daß die Verlorenen den Kreis bilden, in welchem dieſe ſataniſchen Vorgänge ſtattheben. — V. 10. über ἀνθ' ὧν = אֲשֶׁר תַּחַת vergl. Lc. 1, 20. 19, 44. Apoſtelgeſch. 12, 23. — Bezeichnend iſt der Ausdruck τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας δέξασθαι. Der natürliche Menſch hat keine Liebe zur Wahrheit, die Erweckung der Liebe zu ihr muß daher dem Empfangen der Wahrheit ſelbſt vorhergehen. Wo die

erſten Züge der Gnade, welche die Liebe zur Wahrheit wecken wollen, abgewieſen werden, da kann nachher auch die Wahrheit ſelbſt nicht aufgenommen werden.)

11. 12. Gott ſtraft die Sünde durch Sünde, deshalb ſendet er den Verlorenen, welche durch ihre Schuld die Liebe zur Wahrheit nicht in ihren Herzen wecken ließen, einen kräftigen Betrug, damit ſie der Lüge glauben mögen. Die Energie des εἰς τὸ=ἵνα darf hier nach dem Sinne des Apoſtels nicht abgeſchwächt werden (vergl. zu Mt. 13, 14. 15. Joh. 12, 40.), es ſoll eben das Gericht der Verſtockung beſchrieben werden. (Vergl. zu Röm. 9, 15.) An ſich braucht nicht jede Verſtockung als abſolut betrachtet zu werden, ſie kann relativ ſtatt haben und ſpäter durch eine größere Kraft der Gnade überwunden und ſo der Verſtockte für Gott gewonnen werden. Hier aber, wo von der letzten Zeit die Rede iſt, muß das fortſchreitende ἵνα κριθῶσι mit Rückblick auf ὄλεθρος αἰώνιος (1, 9.), von der ewigen Verdammniß, alſo κρίνεσθαι=κατακρίνεσθαι im Sinne des Schriftſtellers verſtanden werden, eben ſo wie es in der Parallelſtelle Offenb. 19, 20. heißt: „alle, die das Mahlzeichen des Thieres nahmen und das Bild des Thiers anbeteten, wurden in den feurigen Pfuhl geworfen.“ In ſofern nun hier in dieſer Stelle die ἐνέργεια πλάνης im letzten Grunde den Antichriſt ſelbſt bezeichnet, der in der ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ (V. 9.) ſeine ἀπάτη bewerkſtelligt, erſcheint durch πέμπει der Antichriſt als von Gott geſendet. Gott der Herr macht nicht den Antichriſt, ſofern er böſe iſt, aber wohl macht er ihn, ſofern er in dieſer Form und Geſtalt, unter dieſen Umſtänden und Verhältniſſen auftritt, was in populärer Ausdrucksweiſe durch den Ausdruck „Zulaſſung“ bezeichnet wird. Die energiſche Schriftſprache hebt aber auch am Böſen ausdrücklich die poſitive Seite der göttlichen Thätigkeit hervor. (Vergl. auch darüber die Bemerkungen zu Röm. 9.) (Die Lesart πέμπει iſt durch **A B D F G** ſo geſichert, daß ſie dem Futurum πέμψει vorzuziehen iſt. Paulus giebt die ganze Schilderung von V. 9. an in prophetiſcher Weiſe als gegenwärtig; ein Abſchreiber, dem das nicht angemeſſen erſchien, hat vermuthlich dem πέμψει ſeinen Urſprung gegeben. — Τὸ ψεῦδος geht nicht auf eine beſtimmte einzelne Lüge, vielmehr bezeichnet es, im Gegenſatz von ἡ ἀλήθεια, das Element der Lüge. [Vergl. zu Joh. 1, 14. 8, 44.] Das

μὴ πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ iſt die Folge des Verſchmähens der Liebe zur Wahrheit [V. 10.], und das εὐδοκεῖν ἐν τῇ ἀδικίᾳ iſt nur die andere Seite des Nichtglaubens. Die Begehrlichkeit des Menſchen fordert nothwendig irgend einen Stützpunkt, gewinnt ſie denſelben nicht in der Wahrheit, ſo richtet ſie ſich auf den Gegenſatz derſelben, die Lüge, welche in ihrem Verhältniß zum göttlichen Willen, d. i. dem Geſetz, aufgefaßt, die ἀδικία iſt. [Vergl. zu Röm. 3, 21.] Das ἐν vor τῇ ἀδικίᾳ fehlt in BDFG; indeß hat doch ſelbſt Lachmann nicht gewagt, es entſchieden zu verwerfen, die Analogie des hebr. בְּצֶדֶק ſcheint für die Aechtheit des ἐν zu ſprechen.)

13. 14. Nach Beendigung dieſer prophetiſchen Mittheilung wendet ſich nun der Apoſtel zu ſeinen Leſern zurück und ſpricht noch einmal (vergl. 1, 3.) ſeine Verpflichtung zum Dank gegen Gott aus, daß er ſie (ſeine Leſer) zum Heil in Chriſto erwählt, alſo vor der ἀπώλεια derer, die ſich von der πλάνη des Antichriſts betrügen laſſen (V. 11.), bewahrt habe. Dieſe Erwählung Gottes ſtellt der Apoſtel nach ſeiner Weiſe als eine ewige dar, die ἀπ' ἀρχῆς, d. h. πρὸ καταβολῆς κόσμου (Epheſ. 1, 4.), ἀπὸ τῶν αἰώνων Epheſ. 3, 9. 11.) erfolgt iſt, daß damit nicht eine Präexiſtenz der Seele behauptet, ſondern nur der Rathſchluß der Erwählung als ein zeitloſer in Gott verlegt werden ſoll, ward ſchon zu Epheſ. 1, 4. ausgeführt. Über die Formel ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι vergl. zu 1 Theſſ. 1, 4. — Αἱρεῖσθαι iſt hier gleich ἐκλέγειν gebraucht, vergl. Phil. 1, 22. Über die alexandriniſche Form εἵλατο für εἵλετο vergl. Lobeck's Phrynichus S. 183. — Die Lesart ἀπαρχὴν für ἀπ' ἀρχῆς iſt wohl bloß aus einem Mißverſtändniß entſtanden. Da Paulus nicht ſelten von den Erſtlingen der Bekehrung redet [vergl. zu Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 15.], glaubte man auch hier dieſe Idee zu finden. — Schwierigkeit machen in V. 13. nur die Schlußworte, theils rückſichtlich ihrer Verknüpfung mit dem Vorhergehenden, theils rückſichtlich der Stellung der beiden Sätze. Erwägt man, daß ἁγιασμὸς und πίστις beide die ſubjective Seite bezeichnet, ſo ſcheint ein Anſchluß an εἵλατο nicht paſſend und durch ἐν ἁγιασμῷ κ. τ. λ. eine nähere Beſtimmtheit der σωτηρία bezweckt zu ſeyn. Allein, da das Heil das Endziel iſt, bei deſſen Erreichung der Glaube ins Schauen übergeht und die Heiligung zur Heiligkeit geworden iſt; ſo ſcheint

dieſe Verbindung doch in keiner Weiſe ſtatthaft. Es kann demnach nur die Verbindung der Worte mit εἵλατο ſo gefaßt werden: „Gott hat euch erwählt zum Heil, in der Abſicht oder unter der Bedingung, daß ihr in Heiligung des Geiſtes und Glauben der Wahrheit wandelt.“ Es verſteht ſich von ſelbſt, daß πνεῦμα hier nicht der menſchliche Geiſt iſt, der geheiligt wird, ſondern der göttliche, der heiliget, ſo daß er der göttlichen Wahrheit parallel ſteht. Was aber ſodann die Stellung anlangt, ſo ſcheint, daß der Glaube an die Wahrheit des Evangeliums der Heiligung durch den h. Geiſt vorhergehen müſſe, wie die Urſache der Wirkung vorausgeht. Die Ausleger übergehen dieſe Schwierigkeit, die indeß nicht gering iſt. Vermuthlich dachte ſich der Apoſtel unter der πίστις ἀληθείας hier den auch in der Einſicht vollendeten Glauben (vergl. zu 1 Theſſ. 3, 10.), der die Heiligung zur Vorausſetzung hat, nicht aber den ganz allgemeinen Glauben, der ſchon mit den erſten Anfängen gegeben iſt. — In V. 14 kann das εἰς ὃ nicht an das unmittelbar Vorhergehende ſich anſchließen, wie es gewöhnlich gefaßt wird, denn Paulus kann nicht ſagen wollen: „deshalb, weil die Menſchen in Heiligung und Glauben wandeln ſollen, hat Gott ſie berufen durchs Evangelium.“ Hätte Paulus dieſe Verbindung beabſichtigt, dann würde er geſagt haben: „damit ſie wandeln können u. ſ. w. Das εἰς ὃ ἐκάλεσε kann ſich nur auf εἵλατο beziehen, in dieſem Sinne: deshalb, weil Gott von Ewigkeit den Rathſchluß der Erwählung faßte, hat er auch die Erwählten berufen durchs Evangelium; ſo kommt εἰς περιποίησιν δόξης parallel mit εἰς σωτηρίαν zu ſtehen, und bildet eine nähere Beſtimmung dieſes allgemeinen Ausdrucks. Nemlich die περιποίησις δόξης (1 Theſſ. 5, 9.) beſtimmt die σωτηρία näher dahin, daß ſie die Theilnahme an der Herrlichkeit Chriſti im Reiche Gottes iſt. (Vergl. 1 Theſſ. 2, 12.)

15. Zur Erreichung dieſes Ziels fordert Paulus nun ſeine Leſer auf, ſich nicht irre machen zu laſſen (mit Beziehung auf 2, 2.) und feſt an den überlieferten Lehren zu halten. Die ächten apoſtoliſchen παραδόσεις beſtimmen nemlich die wahre Natur des Evangeliums, welches eben als das Mittel der Berufung der Menſchen bezeichnet war. Wird das Evangelium umgeſtaltet (Galat. 1, 6. 7.), ſo muß es ſeine Wirkſamkeit einbüßen. Der

Apoſtel erwähnt nun einer doppelten Form, in der die παραδόσεις ihnen mitgetheilt ſind; mündlich und ſchriftlich ſind ſie von ihm belehrt. Da er aber δι' ἐπιστολῆς ſagt, iſt kein Grund vorhanden, hier an andere ſchriftliche Aufſätze zu denken, als an unſern erſten Brief. (Κρατεῖν ſteht hier gleich κατέχειν, das 1 Kor. 11, 2. auch in Beziehung auf die παραδόσεις vorkommt. Vergl. Mr. 7, 3 ff.)

16. 17. Wie zu allem Guten Gott das Gedeihen geben muß, ſo bittet der Apoſtel ſchließlich, daß er auch den Theſſalonichern die Unterſtützung gewähre für ihr Glaubensleben und deſſen Bethätigung in Wort und Werk. Ganz ungewöhnlich iſt aber, daß V. 16. in der Nebeneinanderſtellung von Vater und Sohn der Name des Vaters dem Sohne nachfolgt, während er ſonſt immer vorhergeht. Die Epitheta Gottes ſind übrigens ſo gewählt, daß durch ihren Inhalt die Bitte um Troſt und Stärkung von Gott motivirt erſcheint. In dem ἀγαπήσας ἡμᾶς liegt nemlich, wie der Aoriſt anzeigt, die Beziehung auf das Erlöſungswerk, als den größten Liebesbeweis Gottes gegen die Menſchen. Hat Gott aus Liebe die Verſöhnung geſtiftet, ſo wird er aber auch durch ſeinen Geiſt die Menſchen dafür zu gewinnen und die gewonnenen zu bewahren geneigt ſeyn. In dem zweiten Epitheton: δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγάθην ἐν χάριτι, wird Gott vermittelſt der Wirkung ſeiner Gnade als die Quelle des Troſtes in den Nöthen der Gegenwart, und als Quelle guter Hoffnung für die Zukunft geſchildert. Wenn aber die παράκλησις hier αἰώνιος heißt, ſo iſt dies, beſonders da die Hoffnung außerdem genannt iſt, nur im Gegenſatz mit dem vergänglichen und täuſchenden Troſt der Erde zu verſtehen. Auf die Ewigkeit kann der Troſt überhaupt keine Anwendung finden, da die Leiden, welche ſeine Anwendung bedingen, dort nicht ſtatt haben können. (V. 17. fehlt ὑμᾶς in A B D E F G und iſt mit Lachmann und Schott aus dem Text zu löſchen. Auch ſcheint die Stellung ἔργῳ καὶ λόγῳ nach A B D E den Vorzug zu verdienen vor der umgekehrten Stellung.)

§. 3. Schlußermahnungen. (3, 1–18.)

1. 2. Schließlich fordert denn auch Paulus die Theſſalonicher zur Fürbitte für ihn ſelbſt auf, aber nicht zu dem Behufe, daß Gott ihn (den Apoſtel) im Glauben ſtärken und erhalten, ſondern nur daß Gott ſeine Wirkſamkeit ſegnen wolle. Die eigene perſönliche Stellung im Glauben ſetzt der Apoſtel als unverlierbar voraus, er war ſich ſeiner Gnadenwahl ſo bewußt, daß bei ihm an keinen Abfall zu denken war; überdies wäre es gegen das Decorum geweſen, wenn Paulus ſeine Schüler gebeten hätte, Fürbitte zu Gott für ſeine Bewahrung im Glauben zu thun, die Apoſtel waren mit dem Beſitz des h. Geiſtes gegen jeden Abfall vom Glauben vollkommen geſichert. Vergl. zu Epheſ. 6, 19. (Ὁ λόγος τοῦ κυρίου iſt hier = εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ. In dem τρέχειν liegt aber der Gegenſatz vom Gebundenſeyn [2 Tim. 2, 9.]. In dem Ausdruck liegt wohl eine Beziehung auf Pſ. 142, 15. — Das δοξάζεσθαι drückt hier die Anerkennung des Evangeliums in ſeiner Herrlichkeit aus.) Um nun auch da, wo Paulus ſich eben jetzt befindet, in Korinth, recht fürs Evangelium wirken zu können, wie es unter ihnen in Theſſalonich geſchehen war, wünſcht er von allen Widerſachern, die ihn hindern, befreit zu ſeyn. Ob aber dieſe ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι (ἄτοπος iſt nach Heſychius = ἔκθεσμος, αἰσχρός) in oder außerhalb der Kirche zu ſuchen ſind, das hängt von dem Sinn des folgenden: οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις, und von der Art, wie man dieſe Worte mit dem Vorhergehenden verbindet, ab. Da πίστις hier den Artikel hat, kann es nur den chriſtlichen Glauben bedeuten und nicht etwa Treue heißen, wie man nach dem folgenden πιστὸς ὁ κύριος glauben könnte. Der Gedanke aber „nicht alle haben den Glauben," iſt ſo trivial, daß er keine Anwendung finden kann, beſonders da Paulus erſt eben den Wunſch ausgeſprochen hatte, daß das Evangelium ſich verbreiten mögte. Es kann demnach nur in dem Satze liegen, daß nicht alle den Glauben aufzunehmen bereit ſind, daß ſie dem Geiſte, der den Glauben in ihnen wirken will, widerſtreben, wie ſie der Apoſtel 2 Tim. 3, 8. nennt: ἄν-

ϑρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. Nur darf freilich dieſe Unfähigkeit nicht abſolut gedacht oder gar von einem göttlichen Rathſchluß abgeleitet werden, ſondern von der perſönlichen Untreue und Unlauterkeit. Fragen wir nun nach dem Zuſammenhange dieſes Satzes mit dem vorhergehenden durch γάρ, ſo könnte der Gedanke: damit wir von den böſen Menſchen befreit werden mögen, denn des Glaubens ſind nicht alle fähig, heißen: daß Gott ſie von der Erde hinwegnehmen möge, da zu ihrer Bekehrung doch keine Ausſicht ſey. Erwägen wir aber, daß der Apoſtel ſelbſt im erſten Briefe an die Korinthier dem Blutſchänder nicht den Tod anwünſcht, ſondern ihn nur dem Satan übergeben haben will zur Rettung ſeiner Seele, ſo müſſen wir auch hier dieſe Faſſung für gänzlich unſtatthaft erklären, ſo lange ein Menſch im Leben dieſes Leibes iſt, iſt auch für ihn die Möglichkeit der Bekehrung da; auch die Glaubensunfähigkeit und Untüchtigkeit kann durch die Gnade gehoben werden. Es kann daher das ῥύεσθαι hier nur von einem Befreien durch Ortsveränderung und andere Umſtände, nicht aber vom Tode verſtanden werden. Hiernach ergiebt ſich denn, daß die ἄνθρωποι ἄτοποι und πονηροὶ nicht Glieder der Kirche, ſondern außerkirchliche Perſonen ſeyn müſſen, und zwar vermuthlich die Juden in Korinth, welche den Paulus ſo viele Verfolgungen bereiteten (vergl. Apoſtelgeſch. 18, 12 ff.).

3. Von ſeiner Perſon wendet ſich der Apoſtel gleich wieder zu ſeinen Leſern zurück, und ſpricht die Überzeugung aus, daß Gott ſie befeſtigen und bewahren werde vor dem Böſen. Nach dem Zuſammenhange kann darunter nicht jede Verſuchung, ſondern nur eine ſolche verſtanden werden, die aus dem Einfluß ſolcher feindſeliger Menſchen, wie ſie V. 2. geſchildert waren, hervorgehen. Zwiſchen dem πιστὸς und der vorhergehenden πίστις iſt aber durchaus keine Beziehung anzunehmen. Die Treue Gottes geht lediglich auf die Berufung der Theſſalonicher ins Reich Gottes, dadurch iſt der Rathſchluß der Erwählung ausgeſprochen, und dieſen, will Paulus ſagen, wird Gott auch euch treu bewahren durch Entfernung alles deſſen, was euch in eurem Glaubensleben ſchaden kann. An ſich betrachtet könnte allerdings das ἀπὸ τοῦ πονηροῦ als Neutrum gefaßt werden, allein da der Apoſtel im Satan das Böſe verkörpert anerkennt, da er ausdrücklich einen

Kampf der Gläubigen mit dem Satan lehrt (Epheſ. 6, 12.), ſo iſt auch dem Sinn des Schriftſtellers gemäßer hier das Maſculinum feſtzuhalten. Übrigens bezieht ſich das ἀπὸ τοῦ πονηροῦ nur auf φυλάξει, nicht auch auf στηρίξει, vielmehr iſt der Zuſammenhang ſo zu faſſen: der Herr wird euch befeſtigen und als Befeſtigte, oder nachdem ihr befeſtigt ſeyd, auch vor dem Argen ſchützen. Zwar ließe ſich ſagen, ſo hätte das φυλάξει voranſtehen müſſen, denn das noch Unbefeſtigte bedarf der Bewahrung vor dem Kampf, aber nicht das ſchon Befeſtigte. Allein dieſes Bedenken verſchwindet, wenn man nur das φυλάσσειν ἀπὸ nicht vom gänzlichen Entfernthalten von jedem Kampf verſteht, ſondern von dem Schützen in dem Kampfe. Das Befeſtigtwerden geht alſo vorher, um zur Beſtehung des Kampfes geſchickt zu machen.

4. 5. Die folgende Ermahnung zum Gehorſam gegen ſeine Anordnungen ſpricht der Apoſtel in der Form gewiſſer Überzeugung zum Herrn aus. Er erwartet die Treue alſo nicht von den Theſſalonichern als ſolchen, ſondern von dem Herrn, der in ihnen wirkſam iſt. Unangemeſſen iſt, ἐν κυρίῳ hier auf die Perſon Pauli ſelbſt und deſſen Gehülfen zu beziehen, mit ergänztem ὄντες. Der folgende Wunſch (V. 5.) giebt die Anleitung an die Hand, um dieſen Gehorſam gegen die apoſtoliſchen Anordnungen zu verwirklichen, nemlich die Richtung der Herzen auf die Liebe Gottes und die Geduld Chriſti. Die Zuſammenſtellung ἀγάπη und ὑπομονή erlaubt nicht, die Liebe Gottes bloß von der allgemeinen Liebe zu verſtehen, vielmehr muß ſie auf die Liebesoffenbarung Gottes in Chriſto und ſeinem Erlöſungswerk bezogen werden. Die ὑπομονὴ Χριστοῦ iſt demnach auch in ſpeciellem Sinn von ſeiner geduldigen Hingabe in den Tod zur Verſöhnung der Menſchen zu faſſen, und der Sinn von V. 5. demnach dieſer: Gott wolle eure Herzen auf den Mittelpunkt richten, von dem alle Kraft des Chriſten ausgeht, auf die Liebe Gottes, wie ſie ſich in dem Leiden Chriſti offenbart.

6. Hiernach ſpricht denn der Apoſtel einen Befehl aus und zwar in ſeiner apoſtoliſchen Auctorität im Namen Chriſti ſelbſt. Dieſe jetzt folgende Mittheilung läßt uns erkennen, welche ſittlichen Nachtheile die Irrthümer der Theſſalonicher der Gemeine gebracht hatten. Was 1 Theſſ. 5. nur kurz angedeutet wurde, forderte nun eine offene, ſehr ſtrenge Rüge. Wegen der vermeintli-

chen Nähe des Reiches Gottes war die Arbeit von Vielen aufgegeben, die nun in ſchwärmeriſchem Müßiggange ſich umhertrieben. Indeß war doch auch eine Anzahl von ruhigen Perſonen in der Gemeine Theſſalonichs, die ſich nicht hatten fortreißen laſſen. Vermuthlich waren dies die Presbyteren; an ſie wendet ſich der Apoſtel deshalb auch zunächſt und fordert ſie auf, die Gemeinſchaft mit den unordentlich wandelnden Brüdern aufzugeben. (Für ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ſteht V. 12. das parallele διὰ τοῦ κυρίου. Es liegt darin ſowohl der Befehl des Herrn, als auch deſſen Kraft angedeutet, welche die Ausführung des Befehls zu bewirken weiß. — Στέλλεσθαι ἀπό τινος, oder ἀποστέλλεσθαί τινος bezeichnet wie ὑποστέλλεσθαι, das nur mehr den Nebenbegriff des Heimlichen hat [Galat. 2, 12.], „ſich von Jemanden trennen, zurückziehen" [vergl. Eurip1d. suppl. v. 598.]. Wie Paulus dies hier verſtanden wiſſen will, zeigt V. 14. näher. — Den Begriff des ἀτάκτως περιπατεῖν erläutert V. 11. weiter. — Wir haben keinen Grund, an andere Urſachen des unordentlichen Lebens der Theſſalonicher zu denken, als allein an die apokalyptiſchen Irrthümer; darauf geht auch lediglich die παράδοσις, deren Paulus hier Erwähnung thut, ſie drückt das ruhige Erwartenmüſſen von Zeit und Stunde der Paruſie aus, ohne ſeinen irdiſchen Beruf zu vernachläſſigen. — Am Schluß des Verſes iſt die Differenz der Lesarten ſehr groß. Der text. rec. lieſt παρέλαβε, mit Beziehung auf ἀδελφὸς, die Codd. ſchwanken zwiſchen ἐλάβοσαν, παρελάβοσαν, παρέλαβον, παρελάβετε, welche letztere Lesart Lachmann auf die Auctorität von B F G recipirt hat. Ich möchte mit Griesbach παρελάβοσαν für die urſprüngliche Lesart halten; erſtlich weil die ungewöhnlichere Form [vergl. Winer's Gr. S. 73.], die indeß im N. T. nicht ſelten vorkommt, leicht in die gewöhnlichere geändert werden konnte; denn weil nach der Anrede ἀδελφοὶ eher die zweite als die dritte Perſon erwartet wird, oder mindeſtens mit Beziehung auf den unordentlich wandelnden Bruder, die dritte Perſon des Singular.)

7—10. Um die irrenden Theſſalonicher von der Verkehrtheit zu überzeugen, die Handwerke aufzugeben, ſtellt ſich Paulus ihnen als Beiſpiel dar; bei aller ſeiner geiſtlichen Wirkſamkeit hatte der Apoſtel doch ſtets auch ſein Handwerk getrieben und ſich ſeinen Lebensunterhalt erworben. Zwar hebt er auch hier

hervor, daß ihm das Recht, ſich von den Gemeinen unterhalten zu laſſen, allerdings zuſtehe, aber um des guten Beiſpiels willen habe er von ſeinem Rechte keinen Gebrauch gemacht. Daß dies übrigens nicht der einzige Grund war, der den Apoſtel zu dieſem Verfahren bewog, das ward zu 1 Kor. 9, 7. 8. ſchon bemerkt, zu welcher Stelle der Commentar über die Urſachen dieſer Verfahrungsweiſe Pauli zu vergleichen iſt. Auch 1 Theſſ. 2, 9. war dieſer Punkt, zum Theil in denſelben Worten, ſchon vom Apoſtel ausgeſprochen. V. 7. ἀταχτεῖν beſtimmt ſich hier durch den Zuſammenhang; es bedeutet: „den ordentlichen irdiſchen Beruf aufgeben.“ Wie damals, ſo pflegt ſich auch noch jetzt, bei eintretender Erweckung, leicht eine Verachtung äußerlicher Thätigkeit einzuſtellen, eine Richtung, welcher der Seelſorger nicht kräftig genug entgegenwirken kann. — V. 8. δωρεὰν heißt hier, „ohne Arbeit,“ alſo ohne den Unterhalt ſich verdient zu haben. Denn die Formel ἄρτον φαγεῖν = לֶחֶם אָכַל bezeichnet hier den Lebensunterhalt überhaupt, ſo wie V. 10. das ἐσθίειν. — Über das ἐπιβαρῆσαι vergl. zu 1 Theſſ. 2, 9. — Über ἐξουσία vergl. zu 1 Kor. 9, 4. 5. — V. 10. liegt in dem Princip: εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω eine Zurückbeziehung auf 1 Moſ. 3, 19. Es iſt allgemeines Weltgeſetz, daß der Menſch im Schweiße ſeines Angeſichts ſein Brod eſſe; wer kein angewieſenes Geſchäft hat, muß ſich daher ſelbſt eine nützliche Thätigkeit wählen.

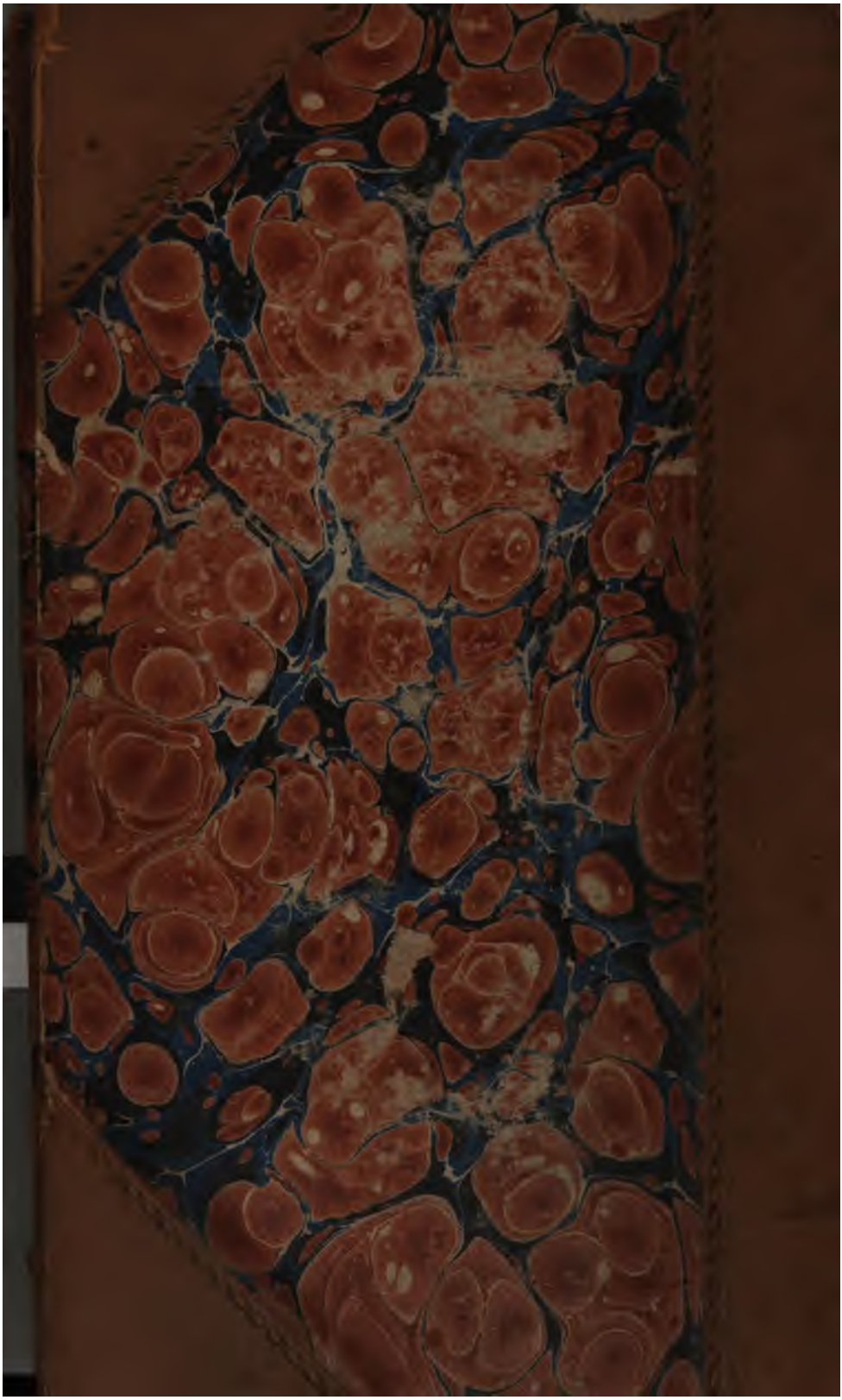
11. 12. Hiernach wird denn das V. 6. bloß Angedeutete näher dargelegt. Ob Timotheus dem Apoſtel die Kunde von dieſen Unordnungen nach Korinth mitgebracht hatte, oder ob er ſonſt Nachricht erhalten habe, iſt unbekannt; wahrſcheinlicher iſt aber die erſtere Annahme, weil nur kurze Zeit zwiſchen der Abfaſſung beider Briefe verfloſſen zu ſeyn ſcheint. (V. 11. Bezeichnend iſt der Ausdruck περιεργάζεσθαι, der ſich im N. T. nur hier findet. Heſychius erklärt ihn durch πράσσειν περισσά, überflüſſige, unnöthige Dinge thun. So kommt er auch Sirach 3, 22. vor. In unſerm Zuſammenhange iſt er auf die geiſtliche Wirkſamkeit zu beziehen, welche den Theſſalonichern nicht befohlen war [vergl. zu Jak. 3, 1.]. In ihrer ſchwärmeriſchen Aufregung ſuchten ſie vermuthlich durch eine geſchäftige Polypragmoſyne ſich und Andere durch den Gedanken der Nähe der Parouſie Chriſti mehr und mehr zu erhitzen. — V. 12. geht μετὰ ἡσυχίας natürlich nur auf

das äußerliche ruhige Verharren beim Handwerk. — Ὁ ἐαυτῶν ἄρτος iſt das ſelbſterarbeitete Brod, der Lebensunterhalt, den die Handarbeit gewährte, im Gegenſatz des ſich von Andern Unterhaltenlaſſens.)

13—15. Statt gleich die Drohung der Ungehorſamen folgen zu laſſen, läßt der Apoſtel erſt eine Ermahnung an die Feſtgebliebenen zwiſchen eintreten, die ihrem Zuſammenhange dunkel iſt. Καλοποιεῖν kann in ganz allgemeinem Sinn gefaßt werden, wie ἀγαθοποιεῖν (1 Petr. 2, 15.), oder es kann von Almoſengeben, vom Wohlthun im engern Sinne, verſtanden werden. Allein für dieſe letztere Bedeutung fehlen ſichere Beweisſtellen; auch will ſie nicht recht paſſen in den Zuſammenhang, denn die Ermahnung, nicht müde zu werden in der Mildthätigkeit, ſieht faſt wie eine Begünſtigung jener trägen Schwärmer aus. Koppe's Meinung aber, daß Paulus ſagen wolle, „ſie ſollten zwar die Trägen nicht unterſtützen, wohl aber die wahrhaft Armen," trägt offenbar etwas in die Stelle hinein, das gar nicht in ihr ſteht. Wir werden alſo καλοποιεῖν nur vom Gutesthun überhaupt erklären können. Freilich fordert aber der Zuſammenhang, das καλοποιεῖν zunächſt zu beziehen auf die liebevolle, ſchonende Behandlung der Brüder, ſo daß V. 15. eine nähere Erläuterung dieſes Ausdruckes enthält. — In V. 14. iſt die Verbindung des διὰ τῆς ἐπιστολῆς ſtreitig; es läßt ſich ans Vorhergehende und ans Folgende anſchließen. Die Stellung des τοῦτον ſpricht aber für das Erſtere, dann wäre der Sinn: „dieſen zeigt durch einen Brief an," ſo würde τοῦτον vor διὰ τῆς ἐπιστολῆς ſtehen; auch dürfte dann der Artikel vor ἐπιστολὴ fehlen, indem dadurch ein beſtimmter Brief bezeichnet würde. (Doch vergl. die Bemerkungen Winer's Gr. S. 99. Note.) — Rückſichtlich der Bedeutung des σημειοῦσθαι kann man zweifelhaft ſeyn, ob es indicare oder adnotare bedeuten ſoll. In dem erſten Falle aber würde ſchwerlich ἡμῖν fehlen, wir ziehen daher die Bedeutung „anzeichnen" vor. Indeß iſt der Ausdruck nicht von einem äußerlichen Anzeichnen oder Einregiſtriren zu verſtehen, ſondern nur bildlich von einem innerlichen ſich merken. — Durch das μὴ συναναμίγνυσθαι wird das στέλλεσθαι ἀπὸ (V. 6.) näher beſtimmt; es bezeichnet das Aufheben der kirchlichen Gemeinſchaft (vergl. zu 1 Kor. 5, 9.), des nähern Umgangs, alſo die Excommunication, aber in der niedrigſten

Form. (Vergl. Winer's Realler. B. I. S. 158 ff. Der Zweck dieſer Strafe ſoll Beſchämung, d. i. Beſſerung, durch wahre Buße ſeyn. (Vergl. über ἐντρέπεσθαι zu 1 Kor. 4, 14. Tit. 2, 8. — Ἐχθρὸς als Gegenſatz von ἀδελφὸς bezeichnet keinen perſönlichen Feind, ſondern Gottes Feind, d. h. einen gänzlich vom Glauben Abgefallenen.)

16. Ein Wunſch des Friedens vom Herrn des Friedens, der ihn vollkommen in ſich trägt und daher auch andern in jeder Beziehung fürs Innere und Äußere mittheilen kann, beſchließt dann den Brief. (Lachmann hat nach ADFG die Lesart τόπῳ für τρόπῳ in den Text geſetzt. Allein da der Brief bloß nach Theſſalonich gerichtet iſt, ſcheint dieſe Lesart durchaus unzuläſſig; ſie dürfte, nach Schott's wahrſcheinlicher Muthmaßung, aus andern Stellen, wie 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 2, 14. 1 Tim. 2, 8. ſich hier eingeſchlichen haben.

17. 18. Der Apoſtel dictirte gemeiniglich ſeine Briefe; unſere Schreiben an die Theſſalonicher ſcheint Timotheus aufgezeichnet zu haben. (Vergl. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1.) Um aber ſolchen Mißbräuchen entgegen zu treten, als welche 2 Theſſ. 2, 2. berührt waren, fügte Paulus einen eigenhändigen Gruß als Kennzeichen ſeiner ächten Briefe hinzu. Auffallen könnte nur, daß Paulus dies Zeichen verſpricht ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ, während es ſich nur in einigen findet; indeß iſt über dieſen Umſtand ſchon in der Einleitung zu unſern Briefen (§. 2.) das Nöthige erinnert.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.